



Spinoza's Staatslehre.

Spinoza's Staatslehre.

Zum ersten Male dargestellt.

Von

J. E. Horn.

> Höchstes Staatsgesetz ist des Volkes Wol, dem Alles, Menschliches und Göttliches, anbequemt werden muß.
> Spinoza: Theol. Polit. Trakt. XIX. 24.

Dessau,

Druck und Verlag von Moritz Katz (Gebrüder Katz).

1851.

Inhalt.

Seite

IV. Volk und Regierung.

V. Staat und Kirche.

Erster Abschnitt:

Zur Würdigung Spinoza's.

1.

Theoretiker auf der einen und Praktiker auf der andern Seite, Filosofen hier und Staatsmänner dort haben über Staat und Staatsrecht geschrieben. Aber der Ausgangspunkt der Einen ist von dem der Andern bedeutend verschieden. Daher auch die Verschiedenheit des Endziels, bei dem sie anlangten.

Die Filosofen betrachten die Seelenbewegungen als Fehler, in welche der Mensch durch eignes Verschulden gefallen sei. Darum beweinen, verlachen, tadeln oder verabscheuen sie dieselben. Sie glauben, etwas Erhabenes zu leisten, wenn sie eine nirgendsvorhandene menschliche Natur auf alle mögliche Weise loben, die wirkliche aber gradezu verdammen. Sie fassen den Menschen nicht, wie er ist, sondern wie sie eben wünschen, daß er sein sollte. So kömmt es, daß sie statt einer Ethik meist eine Satire schreiben und nie eine anwendbare Politik entwerfen, sondern eine solche, die als Chimäre gilt, die in Utopien oder im goldenen Zeitalter der Poeten, das aber ihrer wol am wenigsten bedurfte, ausführbar gewesen wäre. Deshalb hält man auch allgemein die Filosofen oder Theoretiker für die zur Staatsleitung mindestgeeigneten Menschen.

Die Staatsmänner hingegen verdammen durchaus die menschlichen Seelenbewegungen nicht. Die Erfahrung hat sie gelehrt, daß diese nicht ein Erzeugniß eignen Verschuldens, sondern ein naturgegebener untrennbarer Theil des menschlichen Wesens sind, daß es Fehler gibt, solange es Menschen gibt. Doch glaubt man, daß sie diese Schwächen nicht blos dulden, sondern auch ausbeuten. Sie sollen die Bürger mehr übervortheilen als berathen, und mehr weltklug als weise sein. Indem sie der menschlichen Schwäche durch Vorkehrungen, welche eine lange Erfahrung sie gelehrt, zuvorzukommen suchen, scheinen sie oft den höhern Tugendgesetzen entgegenzuhandeln; namentlich in den Augen der Theologen, welche glauben: die höchsten Gewalten seien in Behandlung der Staatsangelegenheiten an dieselben Regeln der Frömmigkeit gebunden, die den Privatmann in seinem Thun und Lassen bestimmen müssen.

Welche von diesen beiden Methoden ist richtiger? Die des Filosofen oder die des Staatsmanns? Jedesfalls führt die zweite sicherer zum Ziel. Es unterliegt keinem Zweifel, daß die Staatsmänner mit weit besserem Erfolg als die Filosofen über Politik geschrieben haben. Denn weil sie die Erfahrung zur Führerin hatten, lehrten sie nichts Unanwendbares.

Auch bedarf es ja, um eine allseitigbefriedigende Staatsorganisation zu schaffen, durchaus keiner neuen, aus theoretischen Lehren gezimmerten Ideale. Das Wirklichvorhandene bietet hiefür bereits eine genügendreiche Auswahl von Materialien. Die Erfahrung hat alle denkbaren, das einträchtige Leben der Menschen bezweckende Arten von Staaten aufgestellt; ebenso die Mittel gezeigt, durch welche die Masse gelenkt oder innerhalb gewisser Grenzen gehalten werden müsse. Die Menschen sind so beschaffen, daß sie nie und nirgends ohne gemeinsames Recht leben können. Die gemeinsamen Rechte und öffentlichen Angelegenheiten aber sind von den geistvollsten Männern, weisen wie schlauen,

eingesetzt und gehandhabt worden. Es ist daher kaum glaublich, daß sich noch etwas der allgemeinen Gesellschaft Förderliches erdenken lasse, was nicht Gelegenheit oder Zufall schon irgendwo aufgestellt oder was die Menschen, die sich mit Staatsangelegenheiten beschäftigen, in der Sorge für ihre Wolfahrt nicht erprobt haben sollten .....

Diese Bemerkungen bilden die Einleitung zu Spinoza's „Politischem Traktat" (1, 1—3). Sie bezeichnen klar und unverkennbar den Standpunkt, welchen der Verfasser bei Behandlung seines Gegenstandes einnehmen will. Es ist der praktische; und zwar praktisch in zweifacher Beziehung.

Spinoza nimmt vorerst den Menschen wie er *ist* und tritt hiemit in einen schroffen Gegensatz zu jenen filosofischen Staatslehrern, die — wie z. B. schon Plato — für ihren Staat neue Menschen suchten und bis solche gefunden oder herangebildet würden, jede Reform für nutzlos, weil voraussichtlich erfolglos, hielten. Bis nicht die Filosofen zu Regenten gewählt oder die Regenten in Filosofen umgewandelt werden, ist nach Plato's Ansicht kein wahres Heil für Staat und Menschheit zu hoffen. Deshalb werden die Filosofen sich bis dahin aller Theilnahme am öffentlichen Leben enthalten, still und ernst die Wahrheit ergründen; zufrieden, wenn nur sie selbst ihr Leben hinieden rein von Ungerechtigkeiten und Freveln dahinbringen und dereinst, durch schöne Hoffnungen und frohes Bewußtsein erheitert, ruhig dahinscheiden können . . . Das mag für den Filosofen selbst höchst bequem sein. Ja, man mag es sogar erhaben finden, daß er auf jede Wirksamkeit verzichtet, wenn das öffentliche Leben nicht *ganz* nach seinem Sinne geregelt wird. Gewiß ist aber auch, daß dies Verfahren nichtsweniger als praktisch und dem Gemeinwol förderlich ist.

Unstreitbar würde der Menschen Wol und des Staates Gedeihen bedeutend gefördert, wenn Erstere den Idealen des Filosofen entsprächen. Daß es daher *wünschens*-

werth wäre, sie demgemäß umzugestalten, wird Niemand leugnen. Hingegen ist die Möglichkeit einer solchen totalen Umgestaltung sehr fraglich. Spinoza stellt sie gradezu in Abrede. Die Menschen sind nothwendig den Seelenbewegungen unterworfen. Lebt auch in allen das Bewußtsein einer heiligen Verpflichtung zum Bessern und Edlern, so übt es doch wenig thatsächlichen Einfluß auf ihren Lebenswandel. Es macht sich wol auf dem Siechbette geltend, wenn nemlich die Krankheit alle Seelenbewegungen gelähmt hat und der Mensch kraftlos daliegt. Es erhebt seine Stimme in den Kirchen und an andern Orten, wo die Menschen keinen Handel treiben. Es verstummt aber beim Gericht oder am Hofe, wo es eben am nöthigsten wäre. Auch wissen wir, daß wol die Vernunft in Einschränkung und Mäßigung der Seelenbewegungen Viel vermag, daß aber der Weg, den sie zeigt, ein sehr schwieriger ist und nur von Wenigen benützt werden kann. Darum träumen ein Mährchen oder das goldene Zeitalter der Poeten Diejenigen, welche glauben: die Masse könne dahin gebracht werden, nach der alleinigen Vorschrift der Vernunft zu leben (Das. 1, 5) . . . .

Man hat wol diesen praktischen Gesichtspunkt, zu dem sich Spinoza so unverholen bekennt, bisher zuwenig berücksichtigt, wodurch manches schiefe, manches harte Urtheil veranlaßt wurde. Spinoza ist einerseits als Filosof sehr bedeutsam. Er führte andrerseits ein privates, von den Staatsgeschäften fernes Leben. Daher kam es, daß man auch in seinen politischen Schriften stets nur den Filosofen suchte. Und doch will er hier Diesen ausdrücklich abgelegt haben! Das ersehen wir schon aus seinen bisher mitgetheilten Worten. Es deutlicher nachzuweisen, werden wir im Laufe dieser Schrift noch oft Gelegenheit finden.

Allerdings herrscht ein inniger Zusammenhang zwischen den obersten Grundsätzen seiner Rechts- und Staatstheorie einer- und den Grundlehren seiner Filosofie andrerseits.

Aber er hielt sich bei Durchführung und Anwendung dieser allgemeinen Grundsätze an das Gegebene. Waltete schon in seiner Filosofie überhaupt die praktische Richtung vor und verlor er sich nie ins nebelhafte Transzendente, so mußte dies hier, wo ihm stets der konkrete Staat vor Augen stand, umsomehr der Fall sein. Als er daher sein Denken auf die Politik zu richten begann, bezweckte er „nichts Neues und Niegehörtes, sondern nur das mit der Praxis Uebereinstimmende auf sichere und unbezweifelbare Weise darzuthun oder aus der eigentlichen Beschaffenheit der menschlichen Natur herzuleiten.“ Und um das zu dieser Wissenschaft Gehörige mit ebenso unbefangenem Geiste zu untersuchen, wie wir mathematische Gegenstände zu untersuchen pflegen, war er sorgfältig bemüht, die menschlichen Seelenbewegungen, wie: Liebe, Haß, Zorn, Mitleiden u. s. w. nicht als Fehler der menschlichen Natur, sondern als Eigenschaften zu betrachten, die ihr so angehören, wie Hitze, Kälte, Sturm, Donner u. s. w. zur Natur der Luft gehören, die nemlich, wiewol uns unangenehm, doch nothwendig sind. (Das. 1, 4.)

Wir nannten aber den Standpunkt Spinoza's praktisch in zweifacher Beziehung. Wir meinen nämlich: Sowenig als dem Staat neue Menschen, will er den Menschen einen ganz neuen Staat schaffen. Wie er Jenen fernsteht, welche die Grundquelle der Uebel des Bestehenden in der Verderbtheit des Menschen suchen und daher vor Allem Diesen neuschaffen wollen, so tritt er auch Jenen nicht bei, welche den Menschen edel, gut und weise, aber alle bestehenden Staatsformen schlecht und unzureichend finden und daher Diese von Grund aus neugestalten wollen. Den Haupteinwurf, den er gegen dieses Verfahren geltend macht, haben wir bereits vernommen. Er besteht darin: daß alle irgendwie möglichen Staatsformen auch schon irgendwo wirklich eingeführt worden und daher ein ganz neues Ausführbares kaum mehr erdenkbar sei.

Allerdings mag keine einzige der frühern und gegenwärtigen Staatsformen allen Anforderungen des Theoretikers entsprechen. Denn dieser begnügt sich nicht damit, das Wol der Einzelnen und der Gesammtheit durch die Staatseinrichtung gesichert zu sehen. Er verlangt noch überdies, daß diese Sicherung nicht in den positiven Gesetzen, sondern in der Allgemeingültigkeit liege, welche bei durchgehender Veredlung der Menschheit die ewigen Grundsätze der Moral, der Sittlichkeit und des Rechts erlangt haben sollen. Spinoza hält Dies für unausführbar. Ein Staat, dessen Wol von Jemand's Treue abhängt und dessen Angelegenheiten nicht gehörig besorgt werden können, wenn deren Verwalter untreu, ist durchaus nicht von Bestand. Um bestehen zu können, müssen vielmehr seine Verhältnisse derart geordnet werden, daß Diejenigen, denen die Verwaltung obliegt, ob sie von Vernunft, ob sie von Leidenschaften geleitet werden, nicht treulos sein und nicht schlecht handeln können.

Und Das genügt. Abgesehen davon, daß das Ideal des Filosofen von einem blos durch das Tugendband zusammengehaltenen Staat nur schwer oder gar nicht zu verwirklichen, so ist schon von vornherein das diesfällige, ethisch betrachtet höchst verdienstliche Streben doch vom politischen Gesichtspunkt aus nicht von wesentlicher Bedeutung. Inbezug auf das Gemeinwesen macht es keinen Unterschied, durch welche Gründe die Menschen bewogen werden, die Angelegenheiten gehörig zu verwalten, wenn diese nur gehörig verwaltet werden. Geistesfreiheit oder Seelenstärke ist eine Privattugend; Sicherheit aber die Tugend einer Regierung. (Das. 1, 6.)

Diesen zweifachpraktischen Gesichtspunkt Spinoza's: daß er nemlich die Menschen so nimmt wie sie sind und ihnen die bestehenden Staatsformen anpassen, aber weder Diese noch Jene nach selbstgebildeten Idealen umschaffen will, — dürfen wir bei Betrachtung und Beurtheilung seiner

Staatslehre nie aus den Augen verlieren, sowie Spinoza selbst ihn unverrückt festhält. „Weil — schließt er daher mit Recht die Einleitung in den polit. Trakt. — weil alle Menschen, roh oder kultivirt, überall ihr Leben verbinden, und irgend einen bürgerlichen Zustand gestalten, so darf man die Ursachen und natürlichen Grundlagen des Staats nicht in abstrakten Vernunftlehren suchen, sondern muß sie aus der allgemeinen Natur oder Beschaffenheit des Menschen ableiten" (Das. 1, 7) ....

2.

Im Vorwort zu seiner interessanten „Vergleichung der Rechts- und Staatstheorien des B. Spinoza und des Th. Hobbes" (Tübingen 1842) klagt H. C. W. Sigwart über die geringe Beachtung, welche bisher der Rechts- und Staatslehre Spinoza's zutheilgeworden. Die genannte Schrift füllt aber diese Lücke nicht aus, was der Verfasser auch nicht beabsichtigte. Einerseits ist es ihm nur um die obersten Rechtsgrundsätze Spinoza's, bezüglich deren filosofischer Seite, zu thun, während er ihrer politischen Seite und den praktischen Folgerungen keine tiefer-eingehende Beachtung zuwendet. Andrerseits beachtet er auch Jene nur, insofern sie ihm interessante Vergleichungspunkte mit Hobbes' Lehren darbieten.

Seine Klage war aber und ist noch heute vollkommen begründet. Weder Hegel, Feuerbach, Erdmann u. A. in der Geschichte der Filosofien, noch Pölitz, Rotteck u. A. in den Lehrbüchern des Vernunft- und Staatsrechts sind auf Spinoza's diesfällige Lehren näher eingegangen. Und was noch auffälliger: der jüngste Darsteller und geistvolle Verfechter des Spinozismus, Conr. v. Orelli, übergeht in „Spinoza's Leben und Lehre" (Aarau 1850)

ganz diesen Theil der Spinoza'schen Lehre, während er seine Filosofie klar und ausführlich darstellt und sie auch gegen ältere und neuere Angriffe siegreich verficht.

Diese Nichtbeachtung der Spinoza'schen Staatslehre, während seine Filosofie eine große und bedeutsame Literatur hervorgerufen, ist immerhin auffällig. Möglich, daß eben die übergroße Bedeutsamkeit, welche seiner Filosofie beigelegt und die ungetheilte Aufmerksamkeit, welche ihr allseitig gezollt wurde, seine politischen Lehren in den Hintergrund drängte. Möglich auch, daß eben Jene, welchen vorzüglich die Erforschung derselben obgelegen hätte: die Lehrer des Vernunft- und Staatsrechts, im Vorhinein durch das, namentlich von frommen Theologen gegen den amsterdamer Pan- oder Atheisten geschleuderte Anathema, vom Studium derselben zurückgeschreckt wurden.

Wir wollen und mögen Dies hier nicht untersuchen, noch weniger entscheiden. Das Eine jedoch ist gewiß, daß jener Grund, mit welchem Orelli die Nichtbearbeitung der Spinoza'schen Staatslehre entschuldigt (S. 163—64), nicht stichhaltig ist. Wir werden uns vielmehr im Laufe dieser Schrift überzeugen, daß Spinoza's Staatslehre die andere ergänzende Hälfte seines Sistems bilde, daß sie mit diesem innig zusammenhänge und „den Eindruck, welchen die Ethik durch ihre Lehre vom Wesen der Vernunft, von der Liebe Gottes, von dem Wahrhaftnützlichen hervorbringt", nichtsweniger als „störe".

Je weniger Spinoza's diesfälliger Lehre bisher eine tiefere Durchforschung zutheilwurde, desto absprechender lauteten die Urtheile, welche man hieundda im Vorbeigehen über sie fällte. Doch ist dies Verfahren in der Gelehrtenrepublik ganz wie im praktischen Leben so alltäglich, daß wir uns keinen Augenblick darüber wundern können, es auch hier angewendet zu sehen.

Das theils aus Unkenntniß, theils aus geflissentlicher Mißdeutung hervorgegangene falsche Urtheil hat solch all-

gemeine Verbreitung gefunden und scheint sotief zu wurzeln, daß selbst gründliche Kenner und warme Anhänger Spinoza's hierin nicht ganz unbefangen urtheilen. Wir werden sehen, daß selbst der wackere Sigwart dem von ihm hochverehrten Denker hier nicht immer volle Gerechtigkeit widerfahren läßt. Orelli spricht es sogar aus, daß Spinoza in seiner Rechts- und Staatslehre „in vielen Beziehungen dem Hobbes folge". Und doch bildet seine Lehre fast einen diametralen Gegensatz zu der des Hobbes! Und wenn er von Diesem irgendwie beeinflußt wurde, so offenbarte sich dieser Einfluß darin, daß Spinoza manche Freiheitslehren, eben im Hinblick auf und im Gegensatz zu Hobbes, schärfer betonte, als es sonst geschehen sein würde, keineswegs aber darin: daß er ihm „gefolgt" wäre.

Es beruht diese, übrigens von Vielen getheilte Ansicht Orelli's auf einer reinen Aeußerlichkeit, auf der kurzen Erwähnung, welche Spinoza einmal (Brief 50, 1) und zwar nicht beistimmend, von dem englischen Vertheidiger des Absolutismus macht. Ebenso machte man Spinoza lange genug und macht ihn auch heute noch oft zum Cartesianer, mit Berufung darauf, daß sein erstes Werk eine „Erklärung der Prinzipien der Filosofie des Renatus des Cartes" gewesen. Und doch bekämpft er diesen Filosofen wiederholentlich! Und doch erklärt er ausdrücklich (Br. 9, 1): jenes Werk einem Zögling diktirt zu haben, dem er seine eignen Ansichten nicht mittheilen gewollt! Und doch mußte auf sein Verlangen der Herausgeber dieses Erstlingwerkes, sein Freund Dr. Ludwig Mayer, im Vorwort deutlich aussprechen, daß der Erklärer die Ansichten des von ihm erklärten Filosofen durchaus nicht in Allem theile! —

Geschieht Dies am grünen Holz, wie nicht erst am dürren! Was sollten wir uns auch über die Verkennung und grundlose Verurtheilung der wenig beachteten Spinoza'schen Staatslehre wundern, wenn selbst seine viel-

besprochene Filosofie noch immer nicht die ihr rechtmäßig zustehende volle Würdigung gefunden zu haben scheint.

Von seinem Jahrhundert verketzert, vom nachfolgenden fast ganz vergessen, wurde Spinoza in unserm Jahrhundert allerdings der Vergessenheit entrissen und von dem „großen Bann" erlöst, den früher die amsterdamer Sinagoge, später die öffentliche Meinung über ihn verhängte. Doch nur der große Bann ist gelöst; das Verdammungsurtheil hingegen, das ihm zugrundegelegen, ist nicht aufgehoben, höchstens in eine andere Form gebracht. Damals schleuderten es bigotte Theologen, und von ihrem Standpunkte aus waren sie hierzu vollkommen berechtigt. Heute geschieht Dies mit weit geringerer Berechtigung, aber nicht geringerer Heftigkeit, von rationellen Filosofen.

Und sonderbar! Eben von Jenen, welche ihm viel verdanken, die in seine Fußtapfen getreten, vorzüglich durch ihn zum richtigen Denken angeleitet, zur Erkenntniß des Wahren geführt worden. Mag auch Schelling, namentlich in seiner zweiten Periode, hart über unsern Filosofen urtheilen; mag Hegel sich auch weit erhaben über den „Vater der modernen Filosofie" dünken; kein unparteiischer Forscher wird es doch leugnen, daß Schelling's vielgepriesenes Identitätssistem wie seine spätere Naturfilosofie, daß ebenso Hegel's Subjekt-Objektivität im Spinozismus wurzeln. Nur hat der nüchterne holländische Denker Das mit logischer Klarheit dargelegt, was der baiersche Dichterfilosof in den Zauberschleier schönklingender poesievoller Redensarten gehüllt, was der überscharfsinnige preußische Dialektiker durch geschraubte Positions- und Negations-Gedankenspielereien oft bis zur Unkenntlichkeit verhüllt. Und wer nicht eben blind auf das Wort dieser Meister schwört, wird gewiß Fichte beistimmen, wenn er in seinen „Beiträgen zur Karakteristik der neuern Filosofie" (Sulzb. 1829) behauptet und beweist, daß

Dasjenige, wodurch Schelling und Hegel über Spinoza hinausgekommen zu sein sich rühmen und worauf hin sie sich berechtigt halten, auf ihn mit wegwerfender Geringschätzung herabzublicken, sich im Wesentlichen bei ihm bereits finde.

Das Geschlecht der Oldenburghs ist noch nicht ausgestorben. Der junge Oldenburgh hat sich an des Meisters Geistesgröße erhoben, seinen Umgang und seine Lehre eifrigst gesucht, in ihn unablässig gedrungen und ihn „bei ihrem Freundschaftsbunde, bei allen Rechten zur Verbreitung und Erweiterung der Wahrheit" beschworen, daß er, „unbekümmert um das Zetergeschrei der Finsterlinge", die Resultate seiner Forschung veröffentlichen möge (Brr. 7, 4. 5; 8, 14. 15; 10, 2. 8; 11, 8; 12, 2; 14, 2.) Spinoza gibt endlich den auch von andrer Seite an ihn gerichteten Aufforderungen nach. Durch Herausgabe des „Theologisch-politischens Traktat" wird das gefürchtete Zetergeschrei wirklich wachgerufen. Und jetzt ist der muthige, unablässig aneifernde und „beschwörende" Oldenburgh der Erste, der feige zusammenschrickt und es in seiner Angst nicht einmal wissen lassen will, daß ein Exemplar dieser Schrift ihm zugeschickt werde (Brr. 17, 2; 18, 2.).

Auch neuere Filosofen schlagen oft diesen Weg ein. Sie schöpfen lange aus dem reichen Geistesquell des klaren Denkers und „baden sich im Aether" seiner Gedankenfülle. Mitten im Genuß werden sie durch das Zetergeschrei frommer Seelen aufgeschreckt. Sie fürchten, mit dem alten Atheisten wenigstens in Effigie verbrannt zu werden. Sie lenken ein. Sie suchen den Weg der Vermittlung: ob nicht aus dem Atheisten ein Akosmist zu machen und auf diese Weise seine Seele und die seiner Anhänger vom Fegefeuer zu retten wäre? Will dieser Vermittlungsversuch gar nicht oder nur schwer gelingen, so wendet man vollends den Mantel und bewirft heute mit Koth jenen Mann, den man gestern in den Himmel gehoben.

Rief man auch früher mit Hegel: „Spinoza ist der Mittelpunkt der modernen Filosofie; entweder Spinozismus oder keine Filosofie," — so nimmt man doch keinen Anstand, hinterher mit demselben genialen Dialektiker über die „verschränkte Methode", die „formelle Quälerei" des Spinozismus zu klagen und in dem Sistem die „Schwindsucht" wiederzufinden, an welcher dessen Urheber gestorben sein soll. Ein Witz, in dem sich Hegel so gut gefällt, daß er ihn in einer kurzen Vorlesung (Gesammelte Werke B. 15. S. 370 u. ff.) nichtweniger als dreimal wiederholt; ebenso die inhaltsleere Wortspielerei mit Atheismus oder Akosmismus; inhaltsleer, weil der Spinozismus entweder Atheismus und Akosmismus — da er durch die völlige Identifizirung von Gott und Welt jedem die volle Selbständigkeit nimmt — oder keines von Beiden ist.

Noch häufiger findet wol Spinoza heute die Ebenbilder seines Bleyenbergh wieder, des keckzudringlichen Filosofen, der allein den stetsheitern Denker zu ärgern und den sanften Menschenfreund zu erzürnen vermochte. Denn was konnte dem Apostel der „Intelligenz", der nur diese als urtheilsfähige Richterin in allen Denkangelegenheiten anerkannte, widriger sein, als ein „denkgläubiges" Amfibium, ein Mann, der sich — wie er selbst naiv genug erzählt — beim Filosofiren nach „zwei Hauptregeln" richtet, mit der ersten ein „Freund der Wahrheit" und mit der zweiten ein „christlicher Filosof" sein will (Brr. 33, 1—2; 34, 1—3.)!!....

Auch heute möchte man so manchem Priester im Tempel der Filosofie, wie einst Elijahu den Baalspriestern, zurufen: „Wie lange noch hinket ihr nach beiden Seiten hin? Ist Jehovah euer Gott, so folget ihm, ist's Baal, so folget diesem nach!" So Manche möchte man an Spinoza's ebenso wahre als geistreiche Beweisführung erinnern: Daß Theologie und Filosofie zwei nicht nur von einander ganz unabhängige, sondern weit verschiedene Disziplinen

sind, indem Jene nur Glauben und Gehorsam, diese Wissen und Wahrheit wolle (Theol. pol. Tr. 15, 1—25.). Denn das „Hinken nach beiden Seiten hin" ist in den letzten Jahrzehnten üblicher denn je geworden. Gewiß zum nicht geringen Schaden der Filosofie und der Religion. Bald sucht man Diese — Jener, bald Jene — Dieser anzupassen. Das einzige Ergebniß dieser Anbequemungs- oder richtiger Verrenkungsmanier ist gewöhnlich — die Fälschung beider.

Sollen wir auch noch an A. Burgh erinnern, dem Jünger Spinoza's, der später in Florenz „durch die unendliche Barmherzigkeit Gottes" in den Schooß der alleinseligmachenden Kirche geführt wurde, der, jemehr er Spinoza früher „wegen der Feinheit und Schärfe des Geistes" bewundert hatte, ihn jetzt „umsomehr beweinte und beklagte" und mit dem feurigsten Fanatismus zu bekehren suchte (Br. 73, 12.)? Es würde auch zu diesem Exemplar nicht an Seitenstücken fehlen. Wir brauchen z. B. nur an C. Mathias zu erinnern, der in seiner Dissertation über Spinoza's „Doctrina" (Marburg 1829), Spinoza's „natura naturans" zu — Gottvater, seine „natura naturata" zu — Gottsohn macht und es bedauert, daß im Sistem kein Raum für den heiligen Geist gelassen, um die Dreieinigkeit herauszubringen; — oder an Hegel's Ausspruch: „Gott ist hier (im Spinozismus) nicht Geist, weil er nicht der Dreieinige ist."

Freilich obwaltete bei Spinoza kein einziger jener Gründe, von welchen das Denken und Lehren mancher heutigen Filosofen bestimmt oder doch beeinflußt wird. Er erforschte die Wahrheit um ihrer selbst, nicht äußern Lohnes willen. Er anerkannte nur die gottgegebene Vernunft als Leiterin seiner Forschung. Und er wollte weder das ewige Natur- und Vernunftrecht den Ansichten der herrschenden Staatsgewalt, noch seine Einzige Substanz einer religiösen Dreieinigkeitslehre anbequemen.

3.

Es war mehr als Zufall, daß — mittelbar durch Jakobi — eben Lessing den ersten Anstoß gab zur Wiedererweckung Spinoza's aus der Vergessenheit, der er während der ersten acht Jahrzehnte des vorigen Jahrhunderts anheimgefallen war. Ob auch sein „dreißigjähriger Freund" sich darob zu Tode grämte: Lessing war nichtsdestoweniger Spinozist gewesen in der schönsten und reinsten Bedeutung des Wortes. Was der geistreiche Kritiker auf literarischem Gebiete wollte und erfolgreich anstrebte, das hatte der vielverschrieene Pantheist längst als ewige Norm im allumfassenden Gebiete der Geistes- und Körperwelt aufgestellt. Wir meinen: Einerseits die Geltendmachung der Individualität den äußern positiven Zwangsgesetzen gegenüber; andrerseits die Selbstbeschränkung der individuellen Willkür nach ewigen innern naturgegebenen Gesetzen.

Sie ist noch immer nicht klar genug erkannt, viel weniger anerkannt, die von Spinoza ausgesprochene inhaltsschwere Wahrheit: daß nicht Freiheit und Nothwendigkeit einander als Gegensätze gegenüberstehen, sondern Beide zusammen den Gegensatz von Zwang bilden. Und doch werden Menschen und Völker schwerlich zur vollen innern Ruhe und Zufriedenheit gelangen, solange sie nicht allesammt von der Wahrheit dieser Lehre innigst überzeugt und durchdrungen sind.

Gewiß würde die „friedliche Einwirkung", welche die Lektüre Spinoza's auf den deutschen Dichterfürsten geübt, allgemeiner, gewiß erhielten die großen politischen und sozialen Bewegungen der Gegenwart eine edlere Richtung, ein festeres und darum erreichbareres Ziel, wenn jene Lehre die Göthe aus Spinoza's Werken geschöpft und so trefflich dargestellt hat, wenn erst „die Resignation im Großen und Ganzen", die freiwillige Unterordnung der indivi-

duellen Willkür im öffentlichen und privaten Leben unter die Gesetze der innern Nothwendigkeit allgemein würde.

Schon Herder hat mit Recht darauf hingewiesen, wie wir mit den Fortschritten in der Naturwissenschaft immer weiter aus dem Reich blinder Macht und Willkür hinaus ins Reich der weisesten Nothwendigkeit gelangen und damit zur Anerkennung der von Spinoza gelehrten innern Nothwendigkeit der Natur Gottes kommen. Seine klare Vernunft hatte Spinoza gelehrt, daß die sogenannten „Wunder" gradezu unmöglich, daß das allerhöchste Wesen ebensowenig als das niedrigste die Gesetze der Natur willkürlich zu ändern vermöge. Die seitdem gemachten wissenschaftlichen Fortschritte und Erfahrungen haben diese Lehre vollkommen bestätigt. Sie haben aus dem Weltganzen jede blinde Willkür verbannt und Alles, das Höchste wie das Niedrigste, unverbrüchlichen Regeln untergeordnet. Sie haben aber eben dadurch Welt und Menschen wahrhaftfrei gemacht; denn nur was äußerer Willkür, nicht was innerer Nothwendigkeit gehorcht, ist wirklich unfrei.

Descartes' Idealismus hatte im Gegensatze zum Empirismus seiner Vorgänger die Welt mit einer höheren allumfassenden Seele neubelebt. Aber er wies dieser allbelebenden Weltseele ihren Sitz über oder außerhalb der Welt an. Indem er den von Malebranche weiter ausgebildeten Okkasionalismus begründete, unterwarf er diese neubeseelte Welt einer von außen sie beherrschenden Willkür und würdigte sie derart, trotz seines Idealismus, zu einer todten Maschine herab, die erst durch das Hinzuthun des außer ihr stehenden Werkmeisters Leben und Bewegung erhalte.

Erst Spinoza vollzog ganz die Befreiung der Natur aus der Erstarrung, in welche der Mechanismus eines Bacon, Hobbes, Gassendi und Anderer sie lange gebannt hatte. Er sprach das große, zu seiner Zeit wenig

verstandene, in der Gegenwart aber, namentlich durch Oken, Schelling, Steffens u. A. zur vollen Anerkennung gebrachte Wort aus: Im großen Reiche der Natur gibt es kein Todtes und auch alle nichtmenschlichen Wesen sind beseelt und belebt, wenn auch in verschiedenen Abstufungen (Eth. 1, 13. Schol; Cogit. metaph. 2, 6.) In der Natur selbst ist ewiges Leben, nicht von außen her wird ihr dieses in jeder Minute neu zugeführt. Aber indem er die aus ihrem Scheintod wiedererweckte lebensvolle Natur aus der Abhängigkeit von äußerer Gnade befreite, unterwarf er sie ewigunverbrüchlichen Gesetzen innerer Nothwendigkeit und zeigte derart im Großen die Harmonie von Freiheit und Nothwendigkeit, Selbstbestimmung und Gesetzesgehorsam.

Wie an der Natur im Ganzen und Großen vollzog er diese Operation auch am Menschen. Er zerstörte mit schonungsloser Hand das stolze Gebilde, das Dieser entworfen und in welchem er sich selbst zum Mittelpunkt der ganzen Schöpfung gemacht hatte (Eth. Abschn. 1. Anh.) Er setzte ihn in die Reihe andrer Wesen hinab und lehrte ihn, daß er ein Theil des Ganzen sei, aber nicht der Mittelpunkt, um dessentwillen alles Uebrige geschaffen sein sollte. Doch die Wunde, die seine Rechte schlug, heilte die Linke. Er gab dem Menschen, auf der scheinbar niedrigern Stufe, die er er ihm anwies, einen Schatz, den er früher nie besessen hatte: das Bewußtsein der Freiheit und Selbstständigkeit; der Freiheit, die nur durch innere Nothwendigkeit beschränkt, der Selbstständigkeit, die nur von ewigen Gesetzen abhängig sei.

Das ist, glauben wir, eben das Ideal, dem die Gegenwart nachstrebt. Sie will Leben und Bewegung im ganzen All, aber diese durch ewige Gesetze geregelt sehen. Sie will auf allen Gebieten die äußere Willkür gebannt, aber die innere Nothwendigkeit geltend wissen. Sie will

Unterwerfung unter die Gesetze der Nothwendigkeit, aber eine gleiche für Alles und für Alle.

Der Mensch soll selbständig werden; selbständig in jeder Beziehung. Er soll sich weder irdischer noch überirdischer Willkür unterwerfen; aber er soll auch sein Heil weder irdischer noch überirdischer Gnade anvertrauen. Er soll nur der ewigen Nothwendigkeit weichen, aber auch Geisteskraft genug besitzen, sich dieser absolut zu unterwerfen. Er soll im Guten wie im Bösen selbst Meister seines Geschickes werden.

Er mag hart klingen, der kurze, aber inhaltsschwere Ausspruch Spinoza's: „Gott liebt eigentlich Niemanden" (Eth. 5, 17.); hart den Menschen, die seit Jahrtausenden gewöhnt worden, das Böse nicht aus innerem Tugendgefühl, sondern aus Furcht vor Strafe zu meiden, und den Lohn der guten That nicht im frohen Selbstbewußtsein, sondern im äußern Gotteslohn zu suchen; hart für Menschen, welche es lieben würden, ohne eignes Mühen aus höhern Regionen Glücksgüter zu empfangen und selbstverschuldetes Mißgeschick höherer Ungunst zuzuschreiben.

Doch wird kaum ein klarer Denker heute noch leugnen, daß jener Ausspruch nicht minder wahr ist, weil er hart klingt. Nicht Liebe oder Haß, Zorn oder Gnade eines überweltlichen Wesens bestimmt willkürlich des Menschen Geschick. Jeder ist seines Glückes Meister. Der Gott in uns ist es, der uns Heil oder Unheil bereitet. Und von Tag zu Tag wird allgemeiner die Ueberzeugung, daß nur die treue Befolgung der gewichtigen Lehre: „aide toi et le ciel t'aidera" den Einzelnen wie den Gesammtheiten Erlösung bringen könne.

Man hat von Sokrates gesagt: Er habe zuerst die Filosofie vom Himmel herabgeholt und sie auf Erden eingebürgert. Wir möchten mit einer ähnlichen Wendung von Spinoza sagen: Er habe Gott aus den nebelhaften, unsicht- und unfaßbaren Aetherkreisen in die lebensvolle Welt-

wirklichkeit versetzt. Indem er den ewigen Weltgeist zur „causa immanens“ und nicht „transiens“ machte, umwandelte er ihn aus einem thatlosen, außerhalb seines Reiches thronenden Herrscher in einen, des Reiches Mitte einnehmenden rastloswirkenden Regenten. Aus dem launenvollen Despoten der vom fernen Olymp herab nach Willkür bald vernichtende Blitze schleuderte, bald belebende Gnadenblicke entsendete, machte er einen nach ewig feststehenden Gesetzen immer gleichmäßig wirkenden, Alles belebenden und Alles erhaltenden Weltregenten.

Und indem er Gott in den Menschen versetzte, befreite er Letztern vom Sklavenjoche der äußern Willkür. Er machte ihn aus einem Sklaven zum Mitregenten, zum Mitherrn der Welt und seines eignen Schicksals. Dem innern Gott gehorche, Mensch, und Du wirst herrschen; der ewigen Nothwendigkeit unterwerfe Dich, und Du wirst frei sein: Das lehrte, das that Spinoza.

Doch lag ihm gewiß Nichts ferner, als die Vergötterung der Materie, bezüglich die Proklamirung der Alleinherrschaft des Materialismus, wie ihm Dies namentlich der Neuhegelianismus, um die neuen Lehren durch die Autorität eines alten Meisters zu stützen, zuschreiben will. Er suchte den Zwiespalt zu lösen, in welchem seit Jahrhunderten Ideales und Reales, Geist und Natur gelegen hatten. Er wollte Letztere aus dem schmählichen Joche, in das sie Jahrhunderte hindurch gebannt gewesen, befreit, aber nicht herrschend wissen. Er wollte Vereinigung und durch sie Gleichberechtigung von Materie und Geist, aber keineswegs eine Umkehr des frühern ungerechten Verhältnisses und völlige Herrschaft der Materie über den Geist. Und wer nur — um noch von allem Andern abzusehen — darauf achtet, mit welcher edlen Entrüstung er die rohmaterialistischen Lehren des im Jahre 1670 erschienenen und vielgelesenen „homo politicus“ zurückweist und sie in einer eignen Schrift zu widerlegen beschließt (Br. 47, 2. 3.),

der muß schon hieraus die Ueberzeugung gewinnen, daß Spinoza nichts weniger war, als der Apostel jener verderblichen Lehre, die man auf mancher Seite heute so gerne aus dem Pantheismus ziehen möchte.

Der Gott in uns fordert ebenso dringend, als der überweltliche es je thun konnte, die Unterwerfung der Leidenschaft unter die Vernunft, die Regelung des öffentlichen und privaten Lebens nach den ewigunwandelbaren Gesetzen der Tugend, der Moral und des Rechts. Der zeigt wenig Vertrauen in die innere Kraft seiner Tugend, der da fürchtet, daß sie in sich zusammenbräche, sobald der äußere sie zusammenhaltende Zwang aufhörte, daß sie der Zügellosigkeit wiche, sobald die Furcht vor der himmlischen Zuchtruthe schwände. „Ich glaube — sagt Spinoza von einem anonimen Gegner, der mit dieser Befürchtung sein Sistem als unmoralisch zu verdächtigen suchte — ich glaube zu sehen, woran es ligt. Dieser Mann findet nemlich in der Tugend und Erkenntniß an sich Nichts, was ihn ergötzte, und er möchte lieber nach dem Antriebe seiner Seelenbewegungen leben, wenn ihm nicht das Eine im Wege stände, daß er Strafe fürchtete. Er enthält sich also der schlechten Handlungen wie ein Sklave, unfreiwillig und schwankenden Geistes, und befolgt ebenso die göttlichen Befehle, und er erwartet für diese Sklaverei von Gott durch weit angenehmere Geschenke als die göttliche Liebe an sich belohnt zu werden, und zwar umsomehr, jemehr er dem Guten, was er thut, innerlich entgegen ist und es ungern thut. Und hievon kömmt sein Glaube, daß Alle, die nicht durch diese Furcht zurückgehalten werden, ungezügelt leben und alle Religion von sich werfen.“ (Br. 49, 4.)

Ging es doch auch auf politischem Gebiete nicht anders her! Lange genug behauptete man: die Völker würden in zügellose Horden entarten, sobald sie der Zwangsjacke der Gewalt entledigt würden. Immer allgemeiner wird jedoch

seit Jahrzehnten die erfahrungbestätigte Ueberzeugung, daß allein der Geist der Gesetze auch ohne Hülfe der despotischen Zuchtruthe die Menschen zur Gesetzlichkeit und zum Rechtthun zu leiten vermöge. Hoffentlich kömmt auch einst die von Spinoza gewünschte Zeit, wo wir uns auch auf andern Gebieten durch die Erfahrung überzeugen, daß vernunftbegabte Wesen auch ohne Furcht vor himmlischer Strafe oder Hoffnung auf himmlischen Lohn, das Böse lassen und das Gute üben ...

Wir beabsichtigen, wie schon der Titel dieser Schrift zeigt, hier durchaus keine neue Darstellung der vielbesprochenen Filosofie Spinoza's zu geben. Das hieße Eulen nach Athen tragen. Wir werden uns darauf beschränken, einige Grundzüge derselben hie und da, wo sie eben den Ideengang in seiner Staatslehre bestimmten und erklären, kurz zu berühren. Der weitern Ausführung werden und können wir uns umsomehr enthalten, als der Spinozismus bereits von freundlicher, feindlicher und vermittelnder Seite so vielfache Bearbeitung gefunden und eine so reiche Literatur hervorgerufen hat, wie kaum die Lehre irgend eines Filosofen zwischen Aristoteles und Kant. Namentlich bieten Sigwart's gründliche und geistvolle Schriften einen reichen Quell für jeden Wissensdurstigen, der sich mit der Lehre jenes großen Denkers bekannt machen will.

Doch möge es uns, bevor wir zu seiner Staatslehre übergehen, gestattet sein, noch auf deren Bedeutsamkeit im Allgemeinen, und namentlich für unsere Zeit, aufmerksam zu machen.

4.

Plato's Ideal von filosofischen Regenten oder regierenden Filosofen ist heute seiner Verwirklichung nach kaum um einen Schritt näher gerückt, als zur Zeit, wo dieser

Filosof seine ideale Republik entworfen. Der Gegensatz, den Spinoza in den obzitirten Einleitungsworten zum „Trakt. polit." zwischen Filosofen und Staatsmännern aufgestellt, ist noch immer nicht aufgehoben. Bis auf unsere Zeit herab wendete, mit wenigen rühmlichen Ausnahmen, die Filosofie dem wirklichen Staate nur geringe, der Staat ihr gar keine Aufmerksamkeit zu. Jedes ging seinen eignen Weg, wenn auch das Endziel: die Beförderung des Gemeinwols, ein gleiches sein sollte.

Die neuere Zeit hat allerdings eine bedeutende Veränderung in dieses Verhältniß gebracht. Freilich ist diese noch einseitig. Der Filosof nemlich wendet jetzt auch dem wirklichen Staatsleben seine Beachtung zu; aber der wirkliche Staat will sich noch immer blutwenig an die idealen Anforderungen der Filosofie kehren. Der Theoretiker ist bereit, seine Lehrsätze die Feuerprobe der praktischen Anwendbarkeit oder Nichtanwendbarkeit bestehen zu lassen; der Praktiker hingegen sträubt sich noch immer aus allen Kräften gegen die Forderung: die idealen Lehren als Richtschnur seiner Wirksamkeit zu nehmen, sie als höchste Instanz anzuerkennen.

Wie einseitig demzufolge noch immer die Veränderung, sie bringt doch schon jetzt bedeutenden Gewinn und verheißt noch größern für die Zukunft. Solange Theorie und Praxis als absolute Gegensätze an den beiden äußersten Enden der Lebenslinie standen, war eine Vermittlung fast ganz unmöglich. Hat aber wenigstens die Eine einmal ihren Grenzpunkt verlassen und sich dem gemeinsamen Mittelpunkt zu nähern begonnen, so ist immerhin wenigstens die eine Hälfte der Entfernung aufgehoben. Auch die Praxis kann dann nicht mehr auf ihrem äußersten, von der Theorie fernstgelegenen Standpunkt verharren. Auch sie muß allmälig nachgeben. Und wenn nicht völlige Verschmelzung, so ist doch Berührung und Vermittlung unausbleiblich.

Diese Vermittlung wird immer allgemeiner und nach-

drücklicher gefordert. Man will Theorie und Praxis, Lehre und Leben durchaus nicht mehr als einander feindlich oder gleichgültig betrachtet wissen. Man will, daß sie einander gegenseitig durchdringen und ein harmonisches Ganzes bilden. Die Berechtigung der Lehre soll durch ihre praktische Anwendbarkeit, die der Praxis durch ihre theoretische Vollkommenheit bewährt werden. Die Filosofie soll das praktische Leben zum Gegenstand ihres Studiums, das Leben sie zur Führerin nehmen. So im privaten wie im öffentlichen Leben, so der Einzelne wie der Staat.

Diese Forderung der gegenseitigen Anbequemung, so gerecht und weise, ist bekanntlich doch von ziemlich neuem Datum. Früher waren diese Forderungen stets einseitig. Der alte Filosof forderte, daß der Staat ganz seinen Idealen, bei deren Entwerfung das Thatsächlichbestehende nicht im geringsten berücksichtigt ward, angepaßt werde, — was absolut unausführbar war. Der Staat wollte den idealen Anforderungen nicht das geringste Zugeständniß machen, was absolut ungerecht war. Erst die Neuzeit fordert auch hierin volle Gegenseitigkeit, und daher Mögliches und Ausführbares.

Durch diese Forderung der gegenseitigen Durchdringung von Filosofie und Recht ist eine früher kaum geahnte Wissenschaft: die Rechtsfilosofie, in's Leben getreten; eine Wissenschaft, die schon während ihres noch kurzen Bestehens große und bedeutsame Veränderungen im öffentlichen Leben hervorgebracht hat und demselben gewiß eine völlig neue Gestalt zu geben berufen ist, wenn sie sich erst allgemeine Geltung errungen haben wird.

Je allgemeiner aber die Werthschätzung der Rechtsfilosofie wird, desto interessanter muß es auch sein: die Rechtsprinzipien und politischen Lehren eines Mannes wie Spinoza zu vernehmen, dessen hervorragende Größe auf dem Gebiete der abstrakten Filosofie gleichmäßig von Freund und Feind als unbezweifelbar anerkannt wird.

Es hat aber dieses Zurückgehen auf die Rechts- und Staatslehre eines ältern Filosofen besondere Bedeutung im gegenwärtigen Moment. Mehr denn je beschäftigt man sich jetzt, nachdem in den letzten Jahren die Thaten so wenig Erfolg gebracht, wieder mit der Theorie des Staats. Und zwar geschieht dies gleichmäßig von beiden Parteien. Beide sind mit dem Bestehenden unzufrieden. Die Eine will vorwärts-, die Andere noch weiter zurückgehen. Jene hat die öffentliche Meinung für sich, aber an materieller Macht fehlt es ihr, und sie will diesen Abgang durch Geisteswaffen, durch Rechtsgründe, ersetzen. Diese besitzt die Gewalt, aber sie hat die öffentliche Meinung gegen sich und sie will vor dieser ihre Willkürthaten durch Rechtsgründe beschönigen. Daher das Zurückgehen beider Parteien auf theoretische Untersuchungen. Die Reaktion sucht dort die Berechtigung zu dem, was sie wirklich thut; die Demokratie die Kräfte zu dem, was sie thun will.

Allein, eben darum, weil die Resultate dieser Untersuchungen unmittelbar praktische Folgen ergeben sollen, sind wir kaum geeignet, sie unparteiisch anzustellen. Die zur Erforschung der höchsten Staatsprobleme so nöthige Gemüthsruhe und Geistesklarheit wird da wie dort von Parteileidenschaft getrübt. Der Forscher findet dann weniger das, was wirklich vorhanden, sondern das, was er eben sucht. Anstatt aus den ewigen Vernunft- und Rechtslehren Normen für die Gegenwart abzuziehen, die beide Parteien binden müßten, trägt jede Partei ihre vorgefaßten Meinungen in jene ewigen Lehren hinein. Das einzige Ergebniß — wie es auch gar nicht anders sein kann — ist, daß die Theorie durch die Praxis getrübt, nicht aber Diese durch Jene aufgeklärt und geläutert wird.

Unter diesen Umständen ist ein kleines Mißtrauen in die Richtigkeit des eigenen Urtheils vielleicht nicht ganz ungerechfertigt. Dieses Mißtrauen scheint dann auch nicht zu fehlen und ein Mitgrund zu sein, daß die Gegenwart, zu

deren Schwächen eben Autoritätenanbetung nicht gehört, sich doch mit besonderem Eifer dem Studium älterer anerkannter Staats- und Rechtslehrer zuwendet. Wir glauben: Beide Parteien fühlen, daß ihre Untersuchung vom Parteigeiste geleitet, ihr Urtheil von Leidenschaft getrübt sei; und mehr gegen die eigne, als gegen fremde Anzweiflung sich zu vertheidigen, suchen sie ihre Ansichten durch Autoritäten zu stützen.

Sollen diese Männer sichre Führer im Labirinth der staatsrechtlichen Untersuchungen abgeben, so müssen sie von den Schwächen frei sein, an denen wir leiden. Sie sollen nicht unsrer Zeit, weil sie sonst auch gewiß einer ihrer Parteien angehören. Jeferner sie auch den Parteikämpfen gestanden, die etwa ihre eigne Zeit bewegt haben mögen, je unparteiischer demnach ihr Urtheil ausfallen konnte, desto gewichtiger wird es für uns sein. Wir werden aber auch fordern, daß der Mann, der uns mithelfen soll bei Lösung der Räthsel der Gegenwart, durch praktische Anschauung ähnlicher Bewegungen die Fähigkeit zum richtigen Verständniß derselben gewonnen, daß er außerhalb der Parteien gestanden, aber die Parteiungen gekannt haben solle.

Einen solchen Mann finden wir wol in Benedikt von Spinoza (1632—1677). Seine Zeit war von nicht minder großen aber blutigern Kämpfen bewegt als die unsrige. Es waren religiöser und politischer Despotismus auf der einen, der Drang nach politischer und religiöser Freiheit auf der andern Seite, welche Länder und Völker in ihren Grundfesten erschütterten. Der eben erst durch den Frieden zu Münster vollständig sieggekrönte Kampf Hollands gegen Spaniens weltlichen und geistlichen Druck, ein Sieg, der dem Lande nach Außen hin Sicherheit, aber noch nicht im Innern volle Ruhe geschafft hatte, da das Land politisch durch den Kampf zwischen der, namentlich von Jean de Witt geführten republikanischen und zwischen

der Partei des Hauses Oranien, religiös durch den Streit zwischen Remonstranten und Kontraremonstranten aufgeregt war; die weitausgreifenden Eroberungen Ludwigs XIV., welche Frankreich Glanz und Ansehen nach außen hin verschafften, während es im Innern immer despotischer regiert und durch Aufhebung des Edikts von Nantes die Gewissensfreiheit völlig vernichtet wurde; der mit religiösen Elementen stark geschwängerte Kampf in England zwischen den Rechten der Nation und denen der Prärogative, ein Kampf, der im Laufe weniger Jahrzehnte zwei Revolutionen schuf, Karl I. auf's Schaffot und Cromwell auf den Protektorsitz, Jakob II. nach St. Germain und Wilhelm von Oranien auf den englischen Thron führte; — das waren Ereignisse, welche einen praktischen Filosofen auch wider seinen Willen zur Betrachtung der höchsten Staatsprobleme drängen, ihm auch reichen Stoff zu dieser Betrachtung liefern mußten.

Spinoza war der Mann, diese Betrachtung mit klarem Blick und ungetrübtem Geist vorzunehmen. Schon das stillbeschauliche Leben, das er in Rynburgh und Voorburgh führte und das er auch später im Haag nicht aufgab, zeigt uns in ihm einen Mann, der den Bewegungen seiner Zeit persönlich ferngestanden und sie mit dem vernunfterhellten Auge des Denkers, nicht mit dem leidenschaftgetrübten des Parteimannes betrachtet habe.

Aber nur persönlich stand er der Bewegung fern, nicht geistig. „Er war — bemerkt Auerbach im Leben Spinoza's (S. 67) mit Recht — er war frei von jenem filosofischen Dünkel, der sich in spekulativer Erhabenheit oder Feigheit die Aufgaben der Gegenwart fernehält; wer die Fragen der Zeit zur Entscheidung bringt, führt hiermit auch die der Gegenwart ihrer Lösung zu." Und wie er im Vorwort zum theol. pol. Tr. die Forderung der Zeit mit als einen Hauptgrund bezeichnet, der ihn zu dieser Arbeit veranlaßte, so berücksichtigt er auch im Verlaufe dieses Werkes wie

seiner andern Arbeiten wiederholentlich die Geschichte, und namentlich die großen Vorgänge, welche zu seiner Zeit Holland, Frankreich und England bewegten. . . . . .

Ueber seine Filosofie lauten die Urtheile sehr verschieden; seinem Karakter aber ertheilten Freunde und Feinde einstimmig das größte Lob. Auch sein offenster und ehrlichster Gegner, Kortholt, wagte es nicht, diesen anzutasten; ebensowenig vermochten bis auf die neueste Zeit herab seine frömmsten Begeiferer irgend einen Makel an seinem Karakter aufzufinden. „Sein Leben war eins mit seinen Werken, weil er selbst der freie Mensch war, den er als Urbild gefunden und als Ideal für ewige Zeiten dargestellt."

Er kam frühzeitig in die Schule der Versuchungen. Er entkam ihr fast bis an sein Lebensende nicht. Aber er bestand die Probe glänzend. Weder Gnade noch Drohung, weder Mangel noch Wolstand vermochten, ihn auch nur auf Augenblicke der Wahrheit untreu zu machen, der er sein Leben gewidmet. Weder die von der amsterdamer Sinagoge ihm angebotne, für seine Zeit und Verhältnisse bedeutende Pension, noch der glücklichabgewehrte Meuchelmordsversuch eines religiösen Fanatikers, weder der später über ihn verhängte Bann, noch die darauf gefolgte Verweisung aus Amsterdam, konnten den frühreifen, noch kaum mit den Anfangsgründen der Filosofie vertrautgewordenen Jüngling wankend machen. Wol bewahrte er immer den beim Meuchelmordsversuch durchlöcherten Mantel, zur ewigen Erinnerung daran: daß nicht nur die Theologie, sondern auch die Filosofie ihre echten Jünger wundersam beschütze. Aber er wendete ihn nicht, wie Viele an seiner Stelle gethan haben würden, nach jenem Winde, der den Meuchelmörder herbeigeführt hatte.

Feuerbach nennt ihn mit vollem Recht „die personifizirte Selbständigkeit und Denkfreiheit." Denn der Mann blieb hinter dem Jüngling nicht zurück. Was Dieser im

jugendlichen Enthusiasmus verheißen, das erfüllte Jener mit männlichem Ernst. Und wenn er von sich sagt, daß er Ehrenstellen und Reichthümer stets geringeschätzt (Br. 49, 2), so hat er dies auch durch die That wiederholentlich bewiesen. Wie der arme Glasschleifer, der sich in van der Spyk's Dachstübchen von seiner Hände Arbeit nährte, zu Gunsten seiner Schwestern auf die väterliche Erbschaft verzichtete, so wies er auch die von seinen Freunden, namentlich von Simon de Vries, ihm wiederholentlich angebotnen Geschenke und Pensionen entschieden zurück. Und als ihm der liberale Churfürst von der Pfalz im Jahre 1673 die Professur der Filosofie zu Heidelberg anbot und ihm durch Fabritius die „ausgedehnteste Freiheit zu filosofiren" zusicherte, in der Ueberzeugung, daß er diese „nicht zum Umsturz der öffentlich bestehenden Religion mißbrauchen werde", wies Spinoza auch dies ehrende Anerbieten ab, hauptsächlich, weil er nicht wisse „innerhalb welcher Grenzen jene Freiheit zu filosofiren gehalten werden müsse, damit er nicht die öffentlichfeststehende Religion umstürzen zu wollen scheine." (Brr. 53, 2; 54, 2.) Die vielfachen Angriffe, welche seine Schriften hervorriefen, konnten ihm wol einige Zurückhaltung auflegen (Br. 19, 2.), ihn aber nie zur Verleugnung oder Entstellung der Wahrheit vermögen. Kaum mag je ein Denker den Ausspruch: La verité, rien que la verité et toute la verité, strenger als Spinoza befolgt haben.

„Opfert — ruft der fromme und beredte Schleiermacher — opfert mit mir den Manen des heiligen verstoßenen Spinoza! Ihn durchdrang der hohe Weltgeist. Das Unendliche war sein Anfang und sein Ende, das Universum seine einzige und ewige Liebe. In heiliger Unschuld und tiefer Demuth spiegelte er sich in der ewigen Welt. Voller Religion war er und voll heiligen Geistes. Und darum steht er auch da allein und unerreicht, Meister

in seiner Kunst, aber erhaben über die profane Zunft, ohne Jünger und ohne Bürgerrecht."

Er war ein Karakter, im schönsten und vollsten Sinne des Wortes. Man weiß, wie selten diese zu allen Zeiten waren und daß diese Seltenheit gegenwärtig eher zu- als abgenommen hat. Darum ist es noch immer von Interesse zu vernehmen, wie dieser hohe, von Vorurtheilen nicht beirrte, von Leidenschaften nicht getrübte Geist über die höchsten Probleme des öffentlichen Lebens, über Fragen, welche seine Zeit nicht weniger heftig bewegten, als sie die unsrige erschüttern, gedacht und geurtheilt habe.

Man hat sich namentlich in neuester Zeit gewöhnt, Volks- und Freiheitsfreunde mit Demagogen und Umsturzmänner zu identifiziren; gemeine Selbstsucht oder höchstens unbedachte Neuerungssucht als Hauptquelle ihrer Fortschrittsbestrebungen zu bezeichnen. So vernehmen wir denn über diese Fragen die Ansichten eines Mannes dessen Karakterreinheit auch von seinen Feinden ebensowenig als seine Geistesgröße angezweifelt wird, der allen Parteien persönlich fern- aber geistig nahegestanden, den kein irdisches Interesse von der Himmelsbahn der Wahrheit ablocken konnte, der nur die Wahrheit zum Ausgangs- und Endpunkt seiner Forschung gemacht, die Beförderung des Wol's der Einzelnen und der Gesammtheit als einzigwürdige Aufgabe der Filosofie anerkannte. Und eben die Abwesenheit „Böhme'scher Quellgeister", was Hegel an Spinoza's Filosofie wiederholentlich rügt, dürfte seiner Politik zur besondern Empfehlung gereichen. Denn auf diesem Gebiete soll ja immer der Verstand, nicht das Gemüth, der Kopf, nicht das Herz das entscheidende Wort sprechen. . . . . . .

Als Hauptquelle für seine politischen Lehren dient der „theologischpolitische Traktat" (zuerst Amsterdam 1670) und der „politische Traktat" (zuerst daselbst 1677), wobei aber auch seine übrigen Schriften oft zu-

rathegezogen wurden. Bei Hinweisungen auf die Schriften unseres Autor's benützten wir die von C. H. Bruder in der neuesten Originalausgabe Spinoza's (Leipzig, 1843 — 46) angenommene Paragrafeneintheilung; bei wörtlicher Anführung meistentheils Auerbach's treffliche Uebersetzung. (Stuttgart, 1841.) . . . .

Zweiter Abschnitt:

Naturrecht und Vernunftrecht.

1.

Der bloße Theoretiker will ohne Rücksicht auf Gewesenes und Seiendes den Bürger und die bürgerliche Gesellschaft nach seinen selbstersonnenen Idealen umschaffen. Der bloße Praktiker will ohne Rücksicht auf prinzipielle Forderungen nur das Bestehende erhalten und leiten. Sie dürfen daher Beide, wie sie es auch wirklich thun, die Vergangenheit ganz außerachtlassen. Sie übt auf ihr Wollen und Streben keinen bestimmenden Einfluß. Dieser beschränkt seinen Gesichtskreis auf die Gegenwart; Jener hat den Blick unverwandt in die weite Zukunftsferne gerichtet. Was über jenen Gesichtskreis hinausreicht ist dem Einem, was näher als jenes Ideal ligt, ist dem Andern bedeutungslos.

Keineswegs aber dem praktischen Denker, dem filosofischen Staatsmann oder staatsmännischen Filosofen. Er verwirft nicht, wie der Filosof, absolut das Bestehende. Er läßt es auch nicht, wie der Staatsmann, absolut gelten. Er unterwirft es vielmehr unparteiischer Prüfung und Beurtheilung, um eine immanente Entwicklung desselben zu erzielen. Eben darum muß er aber auch den Blick rück-

wärts wenden, der Quelle nachforschen, der das Bestehende entquillt ist. Der praktische Denker kann den Januskopf nicht missen. Denn nur aus der Geschichte des Entstehens kann das Bestehende klar begriffen, eine feste Zukunft nur dann begründet werden, wenn wir die Vergangenheit richtig erfaßt und gewürdigt haben.

Eben weil Spinoza sich an die gegebene Wirklichkeit hält, eben weil er, wie wir oben (1, 1.) gesehen, Bürger und bürgerliche Gesellschaft nimmt, wie sie sind, drängt es ihn zu der Frage: wie ist der Mensch zum Bürger, wie die Menschenmenge zur bürgerlichen Gesellschaft geworden? oder: wie ist der Staat entstanden?

Bekanntlich gibt es hierauf eine dreifache Antwort. Die Eine sieht im Staat nur eine Fortentwicklung des patriarchalischen Familienzirkels, indem die Familie sich allmälig zum Stamm erweiterte und damit der Familienvater zum Stammesoberhaupt avancirte. Die Zweite sucht das Entstehen des Staatsverbandes in der Usurpation, indem ein durch Geistes- und Körperkraft, durch Verschlagenheit und Kühnheit über seine Nebenmenschen hervorragendes Individuum sich diese durch des Armes Gewalt und des Geistes Macht unterworfen und so zu einer bürgerlichen Gesellschaft zusammengezwängt habe. Die Dritte endlich läßt den Staat, wie jede andere Gesellschaft, aus einem gemeinsamen Uebereinkommen vertragsmäßig hervorgehen.

Es ist hier nicht der Ort, in eine nähere Prüfung jeder dieser drei Ansichten einzugehen. Es genüge die Bemerkung; daß in neuerer Zeit Filosofen und Geschichtsforscher sich fast einstimmig der letztern zugewendet. Liefert auch die Geschichte, selbst in der Neuzeit, einige thatsächliche Belege für die zweite Ansicht, so zeigt eben jedes dieser spärlichen Beispiele, welch' bedeutender Zusammenfluß außergewöhnlicher Umstände nöthig ist, um jene Entstehungsweise des Staats zu ermöglichen; ein Zusammenfluß, der soselten eintritt, daß man diese Entstehungs-

weise unmöglich für allgemein oder auch nur vorherrschend gelten lassen kann. Die erste Ansicht ist mit der letztern nicht gradezu unvereinbar. Es kann wol gedacht werden, daß die zum Stamm angewachsne Familie ihrem Patriarchen vertragsmäßig die Herrscherwürde übertrug, oder auch, daß mehre Stämme sich in dieser Weise Einem hervorragenden Patriarchen unterwarfen. Und da die meisten Staaten, deren Ursprung wir kennen, vertragsweise entstanden, ist es wol erlaubt, vom Bekannten auf das Unbekannte zu schließen und diese Entstehungsweise als die allgemeine Norm zu betrachten.

Man muß dies nur nicht gar zu buchstäblich nehmen. Es ist z. B. wol erlaubt, die, übrigens recht gründlichen und interessanten Untersuchungen Hüllmann's über die „Urgeschichte des Staats" (Königsberg, 1817) in manchen Punkten zu bestreiten, und namentlich zu bezweifeln: ob wirklich alle alten Staaten sich in der von ihm deduzirten Weise vertragsmäßig aus dem Patriarchat hervor entwickelten. Nichtsdestoweniger kann man aber die vertragsweise Staatenbildung als die allgemeine gelten lassen.

Denn die Frage ist nicht eine reinhistorische. „Es handelt sich — bemerkt richtig C. Rottek im „Lehrbuch des Vernunftrechts und der Staatswissenschaften" (B. 2. S. 49.) — es handelt sich hier nicht darum: wie oder auf welche Weise, aus welchen Anläßen oder durch welche wirkende Kräfte dieser oder jener bestimmte Staat, oder auch viele, vielleicht die meisten Staaten nach historisch etwa vorherrschender Erscheinung entstanden seien, sondern blos allein darum: was bei allen Staaten, mag ihre faktische Entstehungsweise sein welche sie wolle, als Grundlage ihres rechtlichen Bestehens anzuerkennen oder anzunehmen, vorauszusetzen, oder hinzuzufügen sei, d. h. also was bei oder neben oder ungeachtet aller Verschiedenheiten in der zufälligen Entstehungsweise jener Menschenvereine, die wir Staaten nennen, sich als we-

sentliches, demnach überall gefordertes Fundament derselben darstelle?"

Als dieses „wesentliche" Fundament erkennt Spinoza, wie fast alle neuern Rechtsfilosofen, den Vertrag an. Die bürgerliche ist, wie jede andere Gesellschaft durch freiwilliges Uebereinkommen der zu einem Gesammtkörper sich vereinigenden Individuen entstanden. Wo dieses freie Uebereinkommen fehlt, können wol hunderttausende Menschen in Einem Lande festgehalten oder gleichmäßig höhern Machtsprüchen unterworfen, aber nie als bürgerliche Gesellschaft betrachtet werden.

Ist sonach der Staat vertragsweise entstanden, so drängt sich uns natürlich die Frage auf: welches sind die Objekte dieses Vertrags? oder: da jedes Uebereinkommen auf gegenseitige Zugeständnisse beruht, was gibt das Individuum dem Staate und was erhält es von diesem?

Auf erstere Frage antwortet Spinoza: das Individuum überträgt der Gesellschaft sein Naturrecht. Hören wir die nähre Erklärung dieses Ausspruchs:

Nur zum Wesen der Substanz, der Einzigen oder der „Natura naturans" gehört nothwendig auch das Dasein (Ethik. 1, 20.); nicht so zum Wesen der Modifikationen, der Einzeldinge oder der „Natura naturata" (Das. 1, 24 — 29.). Die Naturdinge tragen die Nothwendigkeit ihrer Existenz nicht in sich; ebensowenig die Nothwendigkeit ihres Fortbestehens als die ihres Entstehens. „Jedes Naturding, es mag vorhanden oder nicht vorhanden sein, kann adäquat begriffen werden; wie also der Anfang des Daseins der Naturdinge, so kann auch ihre Fortdauer im Dasein nicht aus ihrer Definition gefolgert werden" (Pol. Tr. 2, 2.). Sie bedürfen deshalb zu ihrer Fortdauer derselben Kraft, der sie zu ihrem Entstehen bedurften, d. h. sie werden nicht durch eigne materielle, sondern durch göttliche oder die Allkraft der Substanz erhalten; jener Substanz nemlich, die — wir dürfen es nicht vergessen —

nichts Außerweltliches, sondern die Gesammtheit der in allen Naturdingen wirkenden Lebenskraft ist.

Die in jedem Individuum wirkende Kraft ist sonach ein Theil der göttlichen, die in Allen wirkende, die göttliche Gesammtkraft. Außer, bezüglich über ihr existirt Nichts. Sie kann daher auch durch Nichts in Ausübung ihrer Macht beschränkt werden und ihr Recht reicht soweit als ihre Macht. So beim All, so bei jedem Einzeltheil dieses All's: beim Individuum. „Denn weil Gott ein Recht auf Alles hat und das Recht Gottes nichts anders ist, als eben die Macht Gottes, insofern diese als absolutfrei betrachtet wird: so folgt hieraus, daß jedes Naturding von Natur soviel Recht hat, als es Macht besitzt dazusein und zu wirken, da die Macht jedes einzelnen Naturdinges, wodurch es da ist und wirkt, keine andre, als eben die absolutfreie Macht Gottes ist." (Das. 2, 3. Vrgl. Eth. Einleitung zu Abschn. 4 und Das. 4, 4.)

Dasjenige, was der Mensch nach seinem Naturdrange übt, übt er sonach im Naturzustande mit vollem Recht. Sein Recht reicht hier soweit, als seine Macht. Wäre die menschliche Natur derart beschaffen, daß alle Menschen nach den Vorschriften der Vernunft lebten, so wäre das Naturrecht durch die Macht der Vernunft begränzt. Dem ist aber nicht so. Die Menschen werden mehr von blinder Begierde, als von Vernunft geleitet. Allerdings sind diese, nicht aus der Vernunft entstammenden Begierden eher Leidenschaften als Handlungen zu nennen; aber sie sind deshalb im Naturstande nichtweniger berechtigt als die Vernunftthaten. Denn sowol Diese als Jene sind Wirkungen der Natur, Aeußerungen jener natürlichen Kraft, wonach der Mensch im Sein zu verharren strebt. Ob von der Vernunft, ob von bloßen Begierden geleitet, thut der Mensch Alles nach den Regeln und Gesetzen der Natur, d. h. nach dem Naturrechte. (Pol. Tr. 2, 5. Vrgl. Eth. Abschn. 3. Einl.)

Es steht durchaus nicht in der Macht jedes Menschen, die Vernunft in sich zur absoluten und unbedingten Herrschaft zu bringen oder gar sie darin bleibend zu erhalten, sowenig als der Gebrechliche sich einen gesunden Körper verschaffen kann. Nichtsdestoweniger wird er vom natürlichen Trieb zur Selbsterhaltung gedrängt. „Jedes Ding strebt, soviel an ihm ligt, in seinem Sein zu beharren, und dieses Bestreben ist eben das Wesen der Dinge selbst." Hieraus folgt, daß auch das nichtvernünftige Mittel, das es zur Selbsterhaltung anwendet, ein naturberechtigtes ist. Mit andern Worten: Die Natur hat jedes Wesen mit dem mächtigen Selbsterhaltungstrieb, aber nicht zugleich jedes Wesen mit der Geisteskraft ausgerüstet, diesem Trieb nur durch weise Mittel genügezuthun. Es ergibt sich hieraus mit logischer Nothwendigkeit die Unabhängigkeit des einen Umstandes vom Andern, d. h. daß jener Trieb absolutberechtigt, ohne Rücksicht darauf: ob das Wesen, das ihn hegt, und das Mittel, durch welches derselbe befriedigt werden soll, vernünftig oder unvernünftig sei. (Eth. 3, 6. 7; Das. Folges. zu 4, 4; Br. 25, 2.)

Im theologischpolitischen Traktat (16, 7.) gibt Spinoza diesem Grund eine andere Wendung, bezüglich eine weitre Ausdehnung. Er hat im Bisherigen die Mitberechtigung der nichtvernünftigen Begierde daraus hergeleitet, daß nicht alle Menschen im Stande sind, nach Vernunftregeln zu leben. Dort aber wendet er den Satz dahin, daß alle Menschen nicht im Stande sind Dies zu thun. Alle werden, meint er, mit der größten Unwissenheit geboren und ehe sie die wahre Lebensweise und die Bewahrung der Tugend kennen lernen, vergeht, auch bei einer guten Erziehung, ein großer Theil des Lebens. In der Zwischenzeit müssen sie nichtsdestoweniger leben und sowie sie es vermögen sich erhalten, nemlich blos durch den Begehrungstrieb; denn weiter hat ihnen die Natur nichts gegeben und ihnen das thätige Vermögen: nach gesunder

Vernunft zu leben, verweigert. Sie sind also auch ebensowenig nach den Gesetzen der gesunden Vernunft zu leben verbunden, als die Katze nach der Natur des Löwen.

2.

Es mag auffallend scheinen, daß die weise Natur, die wir gerne eben als die Verkörperung der höchsten Vernunftgesetze betrachten, auch die menschliche Unvernunft setzen und berechtigen solle. Doch, was uns von unserem beschränkten menschlichen Standpunkt aus unvernünftig scheint, muß es deshalb noch nicht im großen Naturall sein. Wir erwähnten schon früher (1, 3.), daß Spinoza gradezu die Teleologie verwerfe, welche den Menschen als Mittelpunkt der ganzen Schöpfung setzt, und darauf die Forderung stützt, daß Alles nach menschlicher Vernunft zweckmäßig eingerichtet sein solle. Diese Verwerfung der Teleologie muß sich natürlich hier, wo noch vom reinen Naturstande die Rede ist, vollkommen geltend machen. In dem, zur Förderung menschlicher Wolfahrt errichteten Staat hat der Mensch allerdings das Recht, zu fordern, daß seine Vernunft, mag sie auch nicht absolutvernünftig sein, maßgebend sei; nicht aber im Naturstande, wo nicht die bereits im Menschen determinirte, sondern die, im Weltall ausgeprägte, den Erdbewohnern nicht näher bekannte Gesammtvernunft gilt.

Die Natur, sagt Spinoza, ist nicht innerhalb der Gesetze der menschlichen Vernunft eingeschlossen, die nur den wahren Nutzen und die Erhaltung des Menschen bezwecken, sondern innerhalb unendlicher andern, welche die ewige Ordnung der ganzen Natur, von welcher der Mensch nur ein Theil ist, begreifen und durch deren Nothwendigkeit allein jene Individuen bestimmt werden, auf gewisse Weise zu sien und zu handeln. Alles, was uns daher in der Natur

lächerlich, widersinnig und schlecht erscheint, kömmt daher, daß wir die Dinge nur theilweise, die Ordnung und den Zusammenhang der ganzen Natur aber größtentheils nicht kennen und daher wollen, daß Alles nach den Vorschriften unserer Vernunft geleitet werden solle, während doch Das, was unsere Vernunft für schlecht erklärt, keineswegs inbezug auf die Ordnung und die Gesetze der gesammten Natur, sondern blos inbezug auf die Gesetze unserer Natur schlecht ist. (Pol. Tr. 2, 8; theol. pol. Tr. 16, 10. 11.)

Diese Gleichberechtigung der menschlichen Unvernunft mit der Vernunft, durch welche anscheinend die rohe Materie allein als das Maßgebende betrachtet wird, hat Spinoza's mannigfachen Gegnern freudigbenützten Anlaß zu Angriffen auf sein Sistem gegeben. Selbst warme Anhänger, wie Sigwart, wollen sie nur als eine nothwendige Folge seiner „pantheistischfatalistischen" Ansicht entschuldigen.

Wol hängt jene Gleichberechtigungslehre eng zusammen mit Spinoza's anderweitiger Welt- und Naturansicht; — noch dahingestellt, ob diese ja oder nicht pantheistisch-fatalistisch sei. Indem er wiederholentlich (pol. Tr. 2, 6. u. a. a. O.) die Lehre von der Erbsünde bekämpft, d. h. es durchaus leugnet, daß der Mensch als Tugendideal aus den Händen der Natur hervorgegangen und sich die ihm anhaftenden Schwächen erst durch eignes Verschulden zugezogen habe, Spinoza vielmehr wie die Tugenden ebenso die Schwächen des Menschen als ein ihm widerwillig aufgedrungenes Naturgeschenk betrachtet, so ist es natürlich, daß er Letztere an und für sich und folglich auch deren Daseinsäußerungen für ebensoberechtigt, wie Erstere und deren Daseinäußerungen hält und erklärt.

Wir werden Dies aber nicht blos mit Sigwart erklärlich, sondern auch vollkommen gerechtfertigt finden, so wir erwägen, daß Spinoza diese Gleichberechtigung nur im vorstaatlichen, überhaupt vorgesellschaftlichen Stande geltend macht. Er will nie und nimmer der Unvernunft oder

Leidenschaft dasselbe Recht wie der Vernunft zueignen: sich nemlich Allgemein-Geltung zu erringen. Wir werden vielmehr später sehen, daß er eben die Unterwerfung der Sinne unter die Vernunft und die Alleinherrschaft der Letztern als das Alfa und Omega des Gesellschafts- und Staatslebens betrachtet. Gegenwärtig aber fußt seine Untersuchung noch im vorgesellschaftlichen Naturstande. Es handelt sich hier noch durchaus nicht um Geltendmachung des Geistes oder der Sinne gegenüber von Andern oder inbezug auf das Gemeinwol. Es frägt sich vielmehr nur ganz einfach: ob der nicht- oder minderverünftige Mensch gleiches Anrecht wie der vernünftige habe, dazusein und sein Dasein seinen individuellen Trieben gemäß zu erhalten? Dies, und nur Dies, bejaht Spinoza, wie er ja (theol. pol. Tr. 16, 2.) dies Recht auch den Thieren zueignet. Und die Rechtmäßigkeit dieser Befugniß dürfte wol kaum von Jemand ernstlich bestritten werden. Denn welch' hohe Geltung man auch der Vernunft, als dem bessern Theil unsres Sein's zueignen, welch' unbeschränkte Alleinherrschaft man ihr auch in Regelung aller individuellen und gemeinsamen Verhältnisse zuschreiben wolle: so wird doch immer das Recht der Existenz auch dem Unvernünftigsten zugestanden werden müssen. Wir entziehen dem Blöden oder Wahnsinnigen die Verwaltung seiner Angelegenheiten und benehmen ihm die Möglichkeit zu schaden; wir werden uns aber nie anmaßen, ihm auch das Recht zum Dasein abzusprechen, ihm das Leben zu nehmen, weil er die Vernunft eingebüßt.

Weiter aber als bis zur Befugniß: dazusein und sich zu erhalten, dehnt Spinoza auch im vorgesellschaftlichen Zustande das Recht des Individuum's nicht aus. Darum definirt er es auch mit wenigen Worten dahin: „daß jedes Individuum das höchste Recht habe dazusein und zu wirken, wie es von der Natur bestimmt wird" (Theol. pol. Tr. 16, 4.); oder auch: „die Freiheit und Macht, sich

zu vertheidigen" (Das. 16, 40). Auch dieses beschränkte, der Unvernunft im Naturstande eingeräumte Recht muß beim Eintritt in die Gesellschaft aufgegeben werden. Aber es ist von großer Bedeutsamkeit, zu konstatiren, daß es im vorgesellschaftlichen Zustand bestanden habe, weil — wie wir später sehen werden — Dies auf die Konstituirung des Gesellschaftsrechts von maßgebendem Einfluß ist ...

3.

Darüber ist heute Alles einig, daß die Untersuchung über das Naturrecht nicht blos von theoretischem Werth, sondern von eingreifender praktischer Bedeutung sei. Sie bildet seit Hugo Groot, namentlich aber seit Sam. Puffendorf, in der Filosofie wie in der Rechtslehre einen Gegenstand vielseitigen Studiums. Besondere Aufmerksamkeit und tiefeingehende Beachtung wurde ihr in den letzten Jahrzehnten zugewendet. Je verschiedener das positive Recht des einen von dem eines andern Landes ist; je abweichender in jedem einzelnen Lande die Ansichten von Regierung und Volk oder von der einen und der andern Hälfte des Letztern über die eigentlich berechtigte Gestaltung der positiven Rechtsverhältnisse lauten; je öfter in stürmischen und ereignißreichen Zeiten auch das positive Recht seine Tendenz und seine Form wechselt; desto größer und allgemeiner wird natürlich auch das Verlangen nach einem archimedischen Punkt, von welchem aus dieser Kreis mit Sicherheit beherrscht werden könnte, nach einem über die streitenden Parteien und die wechselnden Gestaltungen erhabenen Standpunkt, von welchem aus das Recht Jener und die Berechtigung Dieser mit Zuversicht beurtheilt werden könnte.

Man hat diesen Anhaltspunkt im Naturrecht gefunden, wenigstens zu finden gehofft. Wie verschiedenartig auch im praktischen Leben die Gestaltungen des bestehenden

Rechts, wie abweichend auch die Ansichten über dessen Neu- oder Umgestaltung sein mögen: so wird es doch allseitig anerkannt, daß der Mensch von Natur aus gewisse unentreißbare Rechte besitze. Diese sind eben ihrer uralten Abstammung willen ewig und unabänderlich. Und weil sie höchstens der Befestigung durch das positive Recht bedürfen, aber nicht erst durch dasselbe hervorgerufen werden, müssen sie für alle Zeiten und unter allen Verhältnissen unantastbar sein.

Aber welches sind jene vorstaatlichen Urrechte? Wie soll und kann in den vielverschlungenen Kreisen des Bestehenden jener eigentliche Mittelpunkt herausgefunden, wie genau unterschieden und entschieden werden, was Kern was Schale, was ursprünglich dagewesen und was sich diesem erst im Zeitenlaufe angesetzt habe, da Beides oft fast untrennbar ineinander verwachsen ist? Wer kann an der Frucht des gepfropften Baumes unterscheiden, was dem Urstamm, was dem Pfropfreis zugehöre?

Der Geologe, der die Erdrinde zum Gegenstand seines Studiums gemacht, kann die vielen Schichten, mit welchen die verflossnen Jahrhunderte dieselbe bedeckt haben, eine nach der andern ablösen und auf diese Weise zu der absolut- oder doch relativursprünglichen Erdrinde gelangen. Ließe sich bei den staatsfilosofischen Untersuchungen in derselben praktischen Weise verfahren, ließe sich vom Gebäude des positiven Rechts eine Hülle nach der andern abtragen und derart der reine vorstaatliche Urbau des Rechts losschälen, so könnte auch hier ein sichres unanzweifelbares Resultat gewonnen werden. Es wäre jener ursprüngliche Rechtskern gefunden, den die Menschen bereits im vorstaatlichen Zustande besaßen, welcher daher über alle Wechselfälle des Staatslebens erhaben und unter allen Verhältnissen unantastbar sein müßte.

Allein, der Rechtsfilosof hat kein so sicht- und faßbares Objekt vor sich, als der Geologe, sondern ein rein

geistiges. Die Empirie ist despotisch und verträgt keinen Widerspruch. Auf geistigem Gebiete hingegen herrscht unbeschränkte Freiheit. Was der Geologe nach ernster gewissenhafter Forschung hinstellt, wird allgemein als wahr und richtig anerkannt werden. Die Resultate, welche der Rechtsfilosof aus seinen Untersuchungen zieht, sind vor Anfechtungen durchaus nicht gesichert und haben nichts weniger als allgemeine Anerkennung zu gewärtigen. Was im reichen Stoffe des bestehenden Rechts der Eine für Zufälliges und daher Auszuscheidendes erkennt, erscheint dem Andern als Naturnothwendiges und darum Festzuhaltendes. Soviel Köpfe soviel Sinne.

Daher kömmt es, daß wol die verschiedensten Parteien darin übereinstimmen, daß über dem stetswechselnden positiven Recht ein ewigbleibendes oberstes Rechtsprinzip existiren müsse, doch aber über dieses oberste Rechtsprinzip selbst die verschiedensten Ansichten sich geltendmachen. Die Einen verketzern als willkürliche Menschensatzung, was die Andern als unantastbares Recht heiligsprechen und wieder umgekehrt. Das „ewige", das „natürliche", das „vernünftige" Recht und wie die modernen Ausdrücke alle heißen mögen, wird heute von der Reaktion ebenso oft als von der Demokratie angerufen. Nur verbindet mit denselben Worten jede Partei einen andern Sinn.

Der Demokratie ist hierdurch eine scharfe, ihre fast einzige Waffe entwunden worden. Früher stand nur die Praxis ihr entgegen, die Theorie aber stand ihr zur Seite. Jetzt sucht die Praxis, nemlich die der Herrschaft immer mehr zustrebende Reaktion, auch die Theorie sich dienstbar zu machen. Es ist die einzige noch übriggebliebene „Merzerrungenschaft", daß die Reaktion, wenn auch nicht das Recht selbst, doch dessen Schein mehr zu wahren sucht. Wol weniger aus Achtung vor dem souveränen Volkswillen, als aus Furcht vor den souveränen Volksfäusten, die etwa sich abermals gegen die Helden des Rückschritts erheben könnten.

Früher begnügte sie sich damit, willkürlichen Druck zu üben; jetzt will sie noch überdies diese Willkür als gesetzlich, diesen Druck als Wolthat anerkannt wissen.

Das schroffe, etwas mittelalterlichklingende „Car tel est notre bon plaisir“ ist moderneren Frasen gewichen. Die Reaktion übt in der That noch heute Alles nach ihrem „Gefallen“, aber sie übt es „im Interesse des Volkswols“, der „wahren Freiheit“ nach dem Wunsche aller „gutgesinnten“ Bürger. Sie wolle, so heißt es, dem Volke nicht mehr ihren eignen Willen aufdrängen, aber sie wolle es zur sichern Erkenntniß seines wirklichen Heils führen. Sie wolle ihm die Augen öffnen, daß es den „Abgrund“ sehe, an den böse Verführer es bringen wollen. Kurz, sie will, wenn auch nicht durch, so doch Alles für's Volk thun.

Sie beginnt die Demokratie auf deren eignem Gebiete zu schlagen. Ihren Forderungen voller Freiheit stellt sie die „wahre“ Freiheit entgegen, d. h. die angeblich durch's Gesetz geregelte, eigentlich aber durch Willkür auf Null herabgebrachte. Beruft jene sich auf den allgemeinen Volkswillen, so leugnet man dessen Geltung nicht, appellirt aber von ihm an den „bessern“ vernünftigern Theil des Volkes. Stützt jene sich auf die in den letzten Jahren gebrachten positiven Gesetze, so beruft man sich zu deren Annullirung auf die „natürliche“ Ordnung der Dinge, auf das „ewige“ Recht, auf das Gebot der „Vernunft“, das jene Ausgeburten der Anarchie verdammen solle ...

Aber sind denn wirklich die obersten Rechtsgrundsätze an sich so schwankend und unklar, daß jede der entgegengesetzten Parteien sie für sich geltend machen kann? Sind die Urrechte des Menschen wirklich so schwer zu bestimmen, daß sie von der Gewalt nicht nur thatsächlich versagt, sondern auch prinzipiell bekämpft werden können? Das wol nicht! Nur muß man sie wirklich an ihrer eigentlichen Quelle auf-

suchen und bei der Untersuchung nicht auf halbem Wege stehen bleiben.

Von diesem Verschulden kann aber, glauben wir, die Rechtsfilosofie nicht ganz freigesprochen werden. Sie will das positive Recht kritisiren und bezüglich bekämpfen, stellt sich aber hierzu auf einen Boden, der nicht genug sicher; es ist der des Vernunftrechtes. Man weiß, wie verschieden oft die Vernunft des einen von der des andern Menschen urtheilt; und doch glaubt Jeder, allein die richtige Vernunft zu besitzen. Es ist daher kaum zu verwundern, wenn auch hier kein unbestreitbares Resultat gewonnen wird. Was der eine Rechtsfilosof als vernünftiges und natürliches Recht erkennt, daß findet der Andere oft unvernünftig und widersinnig.

Man muß deshalb weiter zurückgehen und die Untersuchung so zu sagen in mehr empirischer Weise führen. Man muß die Urrechte nicht blos durch die Vernunft a priori konstruiren, sondern sie a posteriori dem vorstaatlichen Leben entnehmen. Man muß das Naturrecht nicht aus dem Vernunftrecht herstellen, sondern im Gegentheil Dieses aus Jenem ableiten.

Das ist auch der Weg, den Spinoza eingeschlagen, um zu sichern und unbestreitbaren Resultaten zu gelangen. Auch er will das Vernunftrecht allein zur Geltung gebracht wissen, aber ein Vernunftrecht, das nicht von Jedermann willkürlich ausgelegt werden könne, sondern auf dem festen Grunde des im Naturstande geltenden Rechts beruhe. Daher die strenge Scheidung, welche er beim Beginne seiner Untersuchung zwischen Naturrecht und Vernunftrecht vornimmt. Um das natürliche Vernunftrecht oder das vernünftige Naturrecht mit Gewißheit zu ermitteln, scheidet er erst dessen einzelne Bestandtheile genau von einander. Um klar bestimmen zu können, was die Vernunft zu sanktioniren habe, fragt er erst, was die Natur fordere. Und erst das Ergebniß Beider, d. h. das von der Vernunft ge-

regelte Naturrecht, ergibt ihm Das was wir heute ununterschiedlich bald Naturrecht bald Vernunftrecht nennen und was er als Alleinberechtigtes zum positiven Staatsrecht erhoben wissen will.

4.

Wir sahen (2, 1.), daß jedes Naturding, somit auch jeder Mensch mit dem Selbsterhaltungstrieb ausgestattet und dieser Trieb weil naturgegeben auch vollberechtigt sei. Allen Menschen stehet deshalb das gleiche Recht zu: ihre Kraft zu gebrauchen und ihr Dasein durch alle möglichen, vernünftigen wie unvernünftigen Mittel zu erhalten. Wird aber auch ihre Kraft stets ausreichen, ihrem Trieb genügezuleisten? Das Recht des Menschen reicht im Naturstande soweit als seine Macht; wird er aber auch stets seine Macht soweit ausdehnen können als er sie ausdehnen dürfte? Wird er das Recht der Selbsterhaltung und der freien Selbstbestimmung immer ungeschmälert üben und behaupten können?

Vereinzelt — wol schwerlich!

Da alle Menschen diesen Trieb hegen und ihm genügezuleisten streben, ist es beinahe unvermeidlich, daß ihre gegenseitigen Bestrebungen nicht hie und da in Widerstreit gerathen sollten. Oft wird der Eine seine Selbsterhaltung nur durch Verletzung oder gar Vernichtung des Andern erreichbar glauben. Oft werden Mehre gegen Einen oder Mehre gegen Mehre sich wenden. Erfolgt auch nicht wirklich die gefürchtete Verletzung oder Vernichtung, so hat sie doch Jeder stets zu fürchten und ist schon dadurch im Genuß seines Lebens gehindert. Denn da im Naturstande Jeder solange sein eigner Herr ist, als er sich vor der Unterdrückung eines Andern bewahren kann und Einer allein sich vergebens vor Allen zu wahren suchen würde, so folgt hieraus, daß das natürliche Recht des Menschen, solange es

durch die Macht des Einzelnen bestimmt wird und jedem Einzelnen angehört, eigentlich keines ist, sondern mehr in der Idee als in der Wirklichkeit besteht, da es keine Sicherheit seiner Erhaltung in sich trägt. Und es ist gewiß, daß man umsoweniger vermag und folglich umsoweniger Recht besitzt, jemehr man Ursache hat, Andere zu fürchten (Pol. Tr. 2, 15).

Dies drängt die Menschen zu gesellschaftlicher Verbindung. Sie geben in dieser ihr natürliches Recht durchaus nicht auf. Im Gegentheil, sie verbinden sich nur, um es sicherer und vollkommner genießen zu können, weil außerhalb dieser Verbindung dessen Geltendmachung und Benützung höchst problematisch wäre.

Diese Ansicht Spinoza's vom ersten Grund zur Bildung der bürgerlichen Gesellschaft unterscheidet sich bedeutend von der des Hobbes, mit dem man ihn hier oft zusammenwirft und — verdammt.

Bei Spinoza ist es der natürliche, allen Wesen gemeinsame und darum vollberechtigte Selbsterhaltungstrieb, den die Menschen im Naturstande geltendzumachen suchen. *Diesem* Trieb kann vernünftigerweise die Berechtigung zu seiner Geltendmachung nicht abgesprochen werden. Es läßt sich aber auch wol die *Möglichkeit* denken, daß jedes Individuum für sich diesem Trieb genügeleiste ohne dadurch mit den andern in Widerstreit zu gerathen. Alle können ihrem Selbsterhaltungstrieb folgen ohne je in feindliche Berührung kommen zu *müssen*. Wenn sie nichtsdestoweniger den Naturstand mit dem gesellschaftlichen vertauschen, so ist Dies ein Akt des freien Willens. Sie wollen für das Gute ein Besseres, für das Mindergewisse ein Gewisseres eintauschen.

Bei Hobbes sind es zwei Hauptleidenschaften: Ehrgeiz und Eigennutz, welche sich schon im Naturstande bei *allen* Menschen geltendmachen und nach Befriedigung ringen sollen. Es läßt sich nicht absehen, woher diese nicht allen Naturdingen eigne und deshalb nicht als Naturnothwendig-

keit zu betrachtenden menschlichen Leidenschaften die Berechtigung: sich geltendzumachen, schöpfen sollen. Es ist aber auch geradezu unmöglich, daß sie je in allen Menschen zur Geltung gelangen. Denn wenn Jeder kraft des Ehrgeizes die Andern beherrschen, Jeder kraft des Eigennutzes seinen Vortheil auf Kosten der Andern befördern will, so heben die gegenseitigen Bestrebungen einander auf. Keiner kann sein Ziel erreichen. Im Naturstand zu bleiben ist eine Unmöglichkeit. Er muß um jeden Preis verlassen werden.

Und das ist eben die Schlußfolgerung, die Hobbes ziehen will: Der Mensch muß, wollend oder nichtwollend, den Naturstand verlassen. Weil hier Jeder kraft der obgenannten Leidenschaften Alle beherrschen und utilisiren will, geräth Jeder mit Allen, die ja Dasselbe anstreben, und gerathen Alle mit Jedem, der ja Dasselbe will, in Kollision. Es entsteht der „Kampf Aller gegen Alle.“ Kein Individuum kann sein Verlangen befriedigen; nicht einmal die Mittel zu seiner Erhaltung suchen, da es, von sovielen Feinden als Nebenmenschen umgeben, stets nur an seine Vertheidigung denken muß.

Bei Hobbes hört somit das Naturrecht ganz auf, sobald das Gesellschaftsleben beginnt. Beide bilden einen durchaus unvereinbaren Gegensatz zu einander. Letztere wird gebildet, damit der Mensch dem Naturstand, dem unhaltbaren Zustand ewigen Kampfes Aller gegen Alle entkomme. Spinoza hingegen hält, wie wir gesehen, den Naturstand nicht geradezu für unmöglich. Nur ist er mit Unannehmlichkeiten, die Geltendmachung des Naturrechts mit Schwierigkeiten verbunden. Diese zu beseitigen und sich unter gewissen Beschränkungen den festen Genuß seines Naturrechts zu sichern, tritt der Mensch in die Gesellschaft. Der Eintritt ist ein freiwilliger; das Individuum, das ihn vollzieht wird und kann ihn also an gewisse Bedingungen knüpfen. Es opfert von seinem im Naturstand innegehab-

ten Recht nur soviel als eben der Zweck, um dessentwillen es in die Gesellschaft tritt, unumgänglich erfordert.

So definirt auch Spinoza (Theol. pol. Tr. 16, 13) die Entstehung der Gesellschaft dahin: „daß die Menschen ... sich vereinigen und dadurch bewirken, daß das Recht, welches Jeder von Natur zu Allem hatte, sie jetzt gemeinschaftlich haben und dasselbe nicht mehr durch die Gewalt und die Begierde eines Jeden, sondern durch die gesammte Macht und den Willen Aller bestimmt werde." Auf briefliche Anfrage erklärt Spinoza mit wenigen Worten: Der Unterschied zwischen ihm und Hobbes bestehe darin, daß er das natürliche Recht stets unangetastet erhalte (Br. 50, 1).

Dieser Unterschied zwischen Spinoza's und Hobbes' Ansicht über die Gesellschaftsbildung ist in seinen Folgen sehr bedeutsam. Wir werden später sehen, welchen Einfluß er auf die Gestaltung der Rechtsverhältnisse in der Gesellschaft übt. Soviel aber wird uns wol schon jetzt klar, daß jener erste Grund, welcher das Individuum zum Vertauschen seiner Sonderstellung mit der gesellschaftlichen veranlaßt, bei Spinoza eine bessere und edlere Gestalt als bei Hobbes annimmt, und daß Ersterem der Staat etwas mehr als ein Asil gegen den ewigen Kampf Aller gegen Alle sei ...

Aber Spinoza hält jenen Grund nicht für den einzigen, das Entstehen der bürgerlichen Gesellschaft veranlassenden. Nicht blos die gegenseitige Furcht und die Unsicherheit ihrer Naturrechtsgenießung veranlaßt die Menschen zur Bildung einer Gesellschaft, sondern auch der positive und edlere Geselligkeitstrieb: „weil die Menschen ohne wechselseitige Hilfe kaum ihr Leben unterhalten und ihren Geist ausbilden könnten" (Pol. Tr. 2, 15). Wir sehen also schon hier, beim Entstehen der Gesellschaft, ein höheres psichisches Element mitwirken.

Wie ernst es Spinoza mit diesem Motiv meint und daß es ihm keineswegs etwa nur dazu dienen soll, den ersten gar zu materiellen Grund ein wenig zu beschönigen, offenbart sich klar an einer andern Stelle, wo er diesen im politischen Traktat nur vorbeigehend erwähnten Grund mit besonderem Nachdruck hervorhebt. Wenn die Menschen — heißt es im theol. pol. Tr. (5, 15—22) — sich nicht wechselseitig Hilfe leisteten, so würde es ihnen sowol an Geschicklichkeit als an Zeit mangeln, sich ... zu erhalten und zu ernähren. Denn nicht Jeder ist zu Allem gleichgeschickt und nicht Jeder würde im Stande sein, sich auch nur Das anzuschaffen, dessen er allein am meisten bedarf. Kräfte und Zeit ... würden einem Jeden fehlen, wenn er allein ...... alle zur Erhaltung des Lebens nöthigen Dinge verrichten müßte, ohne noch die Künste und Wissenschaften in Anschlag zu bringen, die ebenfalls zur Vervollkommnung der menschlichen Natur und zu ihrer Glückseligkeit höchst nöthig sind. Denn wir sehen, daß Diejenigen, welche roh und ohne Verfeinerung leben, ein elendes und beinahe viehisches Leben führen, und daß sie auch das wenige Armselige und Ungehobelte, das sie haben, sich nicht ohne gegenseitige Hilfe, sei sie nun wie sie wolle, bereiten können.

Zwei Beweggründe sind es demnach, welche den Menschen veranlassen, den Naturstand mit dem gesellschaftlichen zu vertauschen. Der eine dieser Gründe ist mehr negativer Art. Er besteht nemlich in der Furcht, welche das Individuum hegt, daß es alleinstehend nicht immer im Stande sein werde, sein natürliches Recht vollkommen zu behaupten, d. h. sich zu vertheidigen und zu erhalten. Der zweite Grund ist ein positiver. Das Individuum will den Genuß, der ihm kraft seines Naturrechts zusteht, durch mit Andern gemeinsames Streben erhöhen und vermehrfachen. Es will sonach in der Gesellschaft kraft des ersten Grundes

sein Naturrecht qualitativ sichern, kraft des zweiten die Nutznießung desselben quantitativ erweitern.

Es kann sonach keine Rede davon sein, daß das, namentlich in der absoluten Freiheit Aller und in der Gleichberechtigung Aller zu Allem bestehende Naturrecht, beim Eintritt in den Gesellschaftsverband irgendwie aufgegeben werde. Es wird auch nicht absolut vermindert. Vielmehr opfert jedes Individuum nur einen kleinen Theil desselben, um den überwiegendgrößern Theil den es zurückbehält, einerseits zu sichern, andererseits ihn ergiebiger zu machen. Der Gesellschaftsstand ist nichts anderes als ein durch gegenseitige Versprechungen gesicherterer, durch gemeinsames Wirken ergiebiger gemachter Naturstand. Wir gelangen somit schon hier zu der bedeutsamen Schlußfolgerung, daß — um es mit den Worten der „Erklärung der französischen Nationalversammlung über die Rechte des Menschen und Bürgers" (§. 2) zu sagen — daß „die Erhaltung der natürlichen und unverjährbaren Rechte des Menschen der Endzweck aller politischen Verbindungen sei."

Nur auf diese Grundbedingung hin konstituirt sich die bürgerliche Gesellschaft. Wird etwa durch Gewalt, Ueberlistung u. s. w. ein Gesellschaftsverband zustandegebracht, der jener Grundbedingung: der Erhaltung, bezüglich Sicherung und Erweiterung des Naturrechts, nicht entspricht, so ist sie, weil natur- und deshalb auch rechtswidrig, absolut ungiltig und steht Jedermann zu jeder Zeit der Vertragsbruch frei. Es ist ein ewiges Naturgesetz — „der menschlichen Natur so fest eingeprägt, daß es unter die ewigen Wahrheiten gesetzt werden muß und Niemandem unbekannt sein kann" (Theol. pol. Tr. 16, 16) — daß Niemand ein Gut aufgibt, wenn nicht in Hoffnung auf ein größeres, keinem Uebel sich unterzieht, wenn nicht aus Furcht vor einem größern. Hieraus folgt, daß Niemand ernstlich versprechen wird, sich seines Naturrechts zu begeben und Niemand dies

Versprechen halten wird, wenn nicht aus Furcht vor einem größern Uebel oder in Hoffnung auf ein größeres Gut. Wird daher das Individuum gezwungen, sich seines Naturrechts absolut zu begeben und in die Gesellschaft einzutreten ohne dabei die erwähnten Vortheile zu erlangen, so kann es aus Furcht vor größerer Gefahr scheinbar der Gewalt nachgeben, ist aber hiedurch keineswegs moralisch gebunden und tritt allsogleich wieder in sein Naturrecht ein, sobald jene Furcht schwindet, welche ihn veranlaßte, es sich vorübergehend nehmen zu lassen. Es ist Dies, sagt Spinoza, derselbe Fall als wenn ich von einem Straßenräuber zu dem Versprechen gezwungen werde, daß ich ihm, wo er es verlangen sollte, mein Vermögen ausliefern wolle. Es ist gewiß, daß es, um mich vor dem angedrohten Mord oder einem andern Uebel zu retten, vollkommen erlaubt ist, den Betrug zu Hilfe zu rufen und dem Straßenräuber alles Verlangte zuzusagen. An eine Verpflichtung aber, dieses Versprechen halten zu müssen, wird wol auch der strengste Moralist nicht ernstlich denken. Ebenso verhält es sich mit dem durch Gewalt etwa erzwungenen Eintritt in die bürgerliche Gesellschaft. Wir können aus Furcht vor einem angedrohten oder doch gefürchteten Uebel stillschweigend oder auch ausdrücklich unsere natürliche Freiheit irgend einem Gesellschaftsrecht unterwerfen. Aber das dem Usurpator gegebene Versprechen bindet uns nur solange, als jene Furcht währt. Schwindet diese, so sind wir von selbst des Versprechens enthoben. Denn jenes Versprechen und jener Eintritt in die Gesellschaft war naturwidrig, weil nach ewigen Naturgesetzen Niemand ein Gut opfert, wenn nicht um ein größeres zu gewinnen, also auch Niemand sein Naturrecht preisgibt, wenn er nicht von der Gesellschaft dafür den oftangedeuteten Ersatz erhält. Es folgt hieraus, daß jeder, somit auch der Gesellschaftsvertrag, „keine Kraft haben könne, als vermöge seiner Nützlichkeit“, mit deren Wegfall er null und nichtig wird.

5.

Wir bemerkten schon oben, daß der Gewinn, welchen das Individuum von der Gesellschaft erwartet, nicht blos materieller Natur sei, daß vielmehr Spinoza auch die nur im Gesellschaftsleben zu ermöglichende Geisteskultur als bedeutenden Mitgrund geltendmacht. Der Geselligkeitstrieb, welcher den Menschen zum Eintritt in die Gesellschaft drängt, ist somit nicht bloßer Instinkt; er ist klares Vernunftgebot. Allerdings darf der Mensch, so er will, im Naturstande blindlings seinen Trieben folgen, weil sie als naturgegeben vollkommen berechtigt sind. Aber, meint Spinoza (Theol. pol. Tr. 16, 12. 13), Niemand wird es in Abrede stellen, daß es besser und heilsamer ist, nach den Gesetzen der Vernunft zu leben. Die Vernunft aber lehrt uns, daß der Mensch sein Wol und sein Glück in der Gesellschaft viel besser als vereinzelt erreichen könne. Wollte aber auch in der Gesellschaft Jedermann wie früher nur seinen Trieben folgen, so könnte die angestrebte Einigung nie verwirklicht werden. Denn die Forderungen der Leidenschaft sind so verschieden als die Menschen. Die Vernunft hingegen ist überall Eine, und machen sich auch hie und da in den Einzelnheiten verschiedene Ansichten geltend, so ist doch in den Hauptgrundsätzen leicht eine Vereinigung zu erzielen. Deshalb verzichtet beim Eintritt in die Gesellschaft jedes Individuum darauf, fernerhin unbedingt seinen eignen Trieben zu gehorchen und unterwirft sie den Anordnungen der Gesammtvernunft.

Nicht der bloße Egoismus, sondern die reine Vernunft will es, daß wir in die Gesellschaft eintreten. Sie ist nicht blos eine Zufluchtstätte gegen die gefahrdrohende Rohheit des Naturstandes, nicht blos ein Mittel zur Erweiterung des Lebensgenusses, sondern höchste Forderung unseres besseren Selbst. „Es gibt Vieles, heißt es in der Ethik (Schol. zu 4, 18), außer uns, was uns nützlich und des-

halb begehrenswerth ist. Unter diesen kann nichts Vorzüglicheres gedacht werden, als was gänzlich mit unserer Natur übereinstimmt. Denn wenn z. B. zwei Individuen ganz gleicher Natur miteinander verbunden werden, so bilden sie Ein Individuum, das doppelt so mächtig ist, als jedes einzeln. Es ist daher dem Menschen nichts nützlicher als der Mensch. Nichts Besseres ... können sich die Menschen zur Erhaltung ihres Seins wünschen, als daß Alle in Allem so übereinstimmen, daß die Geister und Körper Aller Einen Geist und Einen Körper bilden, Alle zusammen, soviel sie vermögen, ihr Sein zu erhalten streben und zugleich den gemeinschaftlichen Nutzen Aller suchen."

Dies schöne und hohe Ziel wird, wie aus der bisherigen Entwicklung klar, in der bürgerlichen Gesellschaft erreicht. Der Mensch schließt sich hier wirklich dem an, was ihm am nützlichsten: dem Menschen. Die Individuen gleicher Natur verbinden ihre Kräfte und vervielfachen dadurch ihre Macht. Sie bilden Einen Körper, denn sie wirken und arbeiten gemeinschaftlich. Sie bilden Einen Geist, denn sie folgen Alle Einem Willen: dem Gebote der Gesammtvernunft.

Ein schönes Ideal wahrhaftig vom Staate, in welchem nicht blos die Körper, sondern auch die Geister engst verbunden sind. Jeder schüttelt, bevor er in dies Heiligthum tritt, den Erdenstaub von den Füßen. Er läßt den alten Adam, den leidenschaftgetriebenen Menschen zurück unter der Bedingung, daß auch alle Uebrigen es thun. Jeder verpflichtet sich, fernerhin nur Das thun und lassen zu wollen, was die durch den Ausspruch der Mehrheit zu erkennende Gesammtvernunft ge- oder verbieten werde. Er thut Dies in der Hoffnung, daß es auch alle andern Gesellschaftsmitglieder thun, geleitet von der Ueberzeugung, daß die Anordnung der Gesammtvernunft das Wol jedes Einzelnen sicherer als wenn er den Eingebungen seiner

Sinne folgt, befördern werde, ob auch manche dieser Anordnung in Einzelfällen seinem augenblicklichen Vortheil zu widersprechen scheinen mag.

Es erfolgt sonach im Großen bei der Gesellschaftsbildung jene Operation, welche nach Spinoza bei jedem einzelnen Individuum, wenn in ihm der Mensch zur Herrschaft über das Thier gelangen soll, im Kleinen vor sich gehen muß. Auch in seinen Privatverhältnissen und in der bereits wolkonstituirten bürgerlichen Gesellschaft treten hundert Fälle ein, wo des Menschen Wille noch nicht im voraus gebunden ist und es ihm freisteht, ohne Versprechens- oder Gesetzesverletzung nach Belieben dem Geist oder den Sinnen zu folgen. Er kann und darf Letzteres thun, weil auch die Triebe als naturgegeben berechtigt sind. Doch soll er es nicht, weil er dadurch unglücklich, glücklich hingegen nur unter Leitung der Vernunft wird. Es ist Dies eine Ansicht, welche durch die tägliche Erfahrung bestätigt ist, und in der wol die Lösung ligt für den „höchst merkwürdigen und karakteristischen Widerspruch", den Sigwart darin findet, „daß Spinoza auf der einen Seite verlangt, Alles anzuschauen, wie es aus der Vollkommenheit der Natur hervorgegangen ist und in dieser Anschauung sich befriedigt zu finden und auf der andern Seite doch ein „exemplar humanae naturae" aufstellt, dem wir uns mehr und mehr nähern sollen." Wir glauben, daß Spinoza namentlich in den zwei letzten Abschnitten der Ethik diesen scheinbaren Widerspruch befriedigend ausgleicht. Die menschlichen Triebe sind allerdings, als ein Theil der Natur, zum Dasein und zur Daseinsäußerung vollkommen berechtigt. Scheinen sie uns auch natur- oder vernunftwidrig, so rührt Dies nur von unserer Kurzsichtigkeit her, weil wir nemlich nur einen kleinen Theil des Naturalls, nicht das ganze noch die Regeln des ganzen, kennen. Will der Mensch also diesen naturgegebenen Trieben folgen, so darf ihm Dies nach dem natürlichen Rechte Niemand

wehren. Aber die durch Erfahrung belehrte Vernunft ruft ihm warnend zu: Du kannst und darfst, aber Du sollst nicht! Denn sie zeigt ihm, daß die blinde Unterwerfung unter die Forderungen der Leidenschaft dem Menschen höchst nachtheilig, hingegen die Befolgung der Vernunftweisungen ihm höchst nutzbringend sei. Sobald der Mensch zu dieser Erkenntniß gelangt und jedesmal, daß sie ihm lebhaft genug vorschwebt, unterwirft er willig die Forderungen der Sinne den Geboten der Vernunft. Er bringt den bessern Theil seines Wesens in sich zur Herrschaft, nicht weil der minderbessere absolut unberechtigt, sondern weil diese Rangordnung dem Ganzen vortheilhaft ist.

Was er hier inbetreff seiner individuellen Verhältnisse vollzieht, das vollzieht er und vollziehen Alle inbetreff ihrer gegenseitigen Verhältnisse beim Eintritt in die bürgerliche Gesellschaft, d. h. sie unterordnen ihre individuellen Leidenschaften den Aussprüchen der Vernunft. Sie bezwingen hiemit nicht die Natur in sich, denn schon der bloße Instinkt würde lehren: von zwei Uebeln das kleinere, von zwei Gütern das größere zu wählen. Und da er im Gesellschaftsverbande weniger Uebel zu fürchten und mehr Vortheile zu hoffen hat, als im außergesellschaftlichen Stande, so ist es natürlich, daß er diesen mit jenem vertauscht. Spinoza kann daher mit Recht sagen, daß auf diese Weise die bürgerliche Gesellschaft *ohne den geringsten Widerspruch mit dem Naturrecht* zustandekomme (Theol. pol. Tr. 16, 25).

Das eigentliche Grundelement der bürgerlichen Gesellschaft ist sonach nichts anderes, als die Oberherrschaft des Geistes über die Sinne, der hellsehenden Vernunft über die blinde Leidenschaft; der Gesellschaftsvertrag nichts anderes als die feierliche Anerkennung dieser Oberherrschaft von Seiten Aller. Die Individuen mit ihren Einzeltrieben treten in den Hintergrund, um die,

wie oben erwähnt, in den meisten Menschen wenigstens den Hauptpunkten nach sich gleichmäßig äußernde Vernunft zur Sprache und zur Geltung kommen zu lassen. Der Staat ist die verkörperte Intelligenz.

Erst nachdem diese Unterwerfung vollbracht und die Oberherrschaft der Gesammtvernunft über die Einzeltriebe allseitig anerkannt worden, können die Begriffe von (moralisch) Gut und Böse, Gehorsam und Sünde u. s. w. geltendgemacht oder überhaupt angewendet werden. Früher, im Naturstande nemlich, wo die blinden Triebe geherrscht, ohne noch irgend einem höhern richtenden Prinzip unterworfen zu sein, wo daher Jedem Jedes erlaubt und das Recht des Individuums nur durch die Grenzen seiner Macht beschränkt gewesen, konnte durchaus Nichts absolut gut oder böse genannt werden. Eine Sünde kann nur im Staat gedacht werden, wo nemlich nach dem gemeinsamen Recht des Staats beschlossen wird, was gut oder was böse sei und wo Niemand Etwas mit Recht thut als Das, was er nach gemeinsamem Beschlusse oder gemeinsamer Zustimmung thut. Denn Das ist Sünde, was nicht mit Recht geschehen kann oder was durch das Recht versagt ist. Gehorsam aber ist der standhafte Wille, Das zu thun, was nach dem Rechte gut ist und nach gemeinsamem Beschlusse geschehen soll." (Pol. Tr. 2, 19.)

Ueber diesen Punkt spricht sich Spinoza in der 2. Anmerkung zu Ethik 4, 37 ausführlicher aus; und da der Punkt sehr bedeutsam, erachten wir es für zweckmäßig, die beregte Anmerkung wörtlich hier folgen zu lassen; umsomehr, da in derselben auch ein Resume unserer bisherigen Darstellung über Entstehung und Endzweck der bürgerlichen Gesellschaft enthalten ist.

„Jeder ist nach dem höchsten Recht der Natur da, und folglich thut Jeder nach dem höchsten Recht der Natur Das, was aus der Nothwendigkeit seiner Natur folgt. Also beurtheilt nach dem höchsten Recht der Natur Jeder selbst,

was gut und was schlecht sei, und sorgt nach seinem Sinn für seinen Nutzen . . ."

„Wenn die Menschen nach der Leitung der Vernunft lebten, würde Jeder dieses sein Recht ohne irgend einen Schaden des Andern erlangen. Weil sie aber den Seelenbewegungen unterworfen sind, welche das menschliche Vermögen oder die Tugend des Menschen weit übertreffen, so werden sie deshalb nach verschiedenen Seiten hingerissen und sind einander entgegen, während sie doch gegenseitiger Hilfe bedürfen. Damit also die Menschen einträchtig leben und einander Hilfe leisten können, so müssen sie nothwendig ihr natürliches Recht aufgeben und sich gegenseitig die Sicherheit gewähren, daß sie Nichts unternehmen wollen, was einem Andern zum Schaden gereichen könnte."

„Auf welche Weise es aber möglich sei, daß die Menschen, die nothwendig den Seelenbewegungen unterworfen, unbeständig und wankelmüthig sind, einander Sicherheit gewähren und aufeinander Vertrauen setzen können, das erhellt aus Ethik 3, 39 und 47, daß nemlich eine Seelenbewegung nur durch eine andere, die stärker und ihr entgegengesetzt ist, eingeschränkt werden kann, und daß Jeder sich enthält, Schaden zuzufügen, aus Furcht vor größerm Schaden. Der Verein kann also durch dieses Gesetz Festigkeit erhalten, wenn er sich selbst das Recht aneignet, das jeder Einzelne hat, sich zu rächen und über gut und schlecht zu entscheiden."

„Er hat also die Macht, eine gemeinschaftliche Lebensweise vorzuschreiben, Gesetze zu geben und sie nicht durch Vernunft, welche die Seelenbewegungen nicht immer einschränken kann, sondern durch Drohungen zu befestigen. Dieser durch Gesetze und die Kraft sich zu erhalten befestigte Verein heißt Staat und Diejenigen, welche durch das Recht des Staats geschützt werden, heißen Bürger."

„Hieraus erkennen wir leicht, daß es im Naturzustande Nichts gibt, was nach allgemeiner Uebereinstimmung gut

oder schlecht ist, da ja Jeder, der im Naturstande ist, nur für seinen Nutzen sorgt, und nach seinem Sinn und insofern er nur auf seinen Nutzen Rücksicht nimmt, entscheidet was gut oder schlecht ist und durch kein Gesetz gehalten ist, irgend jemand Anderm als sich allein zu gehorchen. Folglich kann im Naturstande gar keine Sünde begriffen werden, wol aber im bürgerlichen Zustande, wo nach gemeinsamer Uebereinkunft entschieden wird was gut oder schlecht ist und Jeder gehalten ist, dem Staate zu gehorchen. Sünde ist daher nichts anderes als Ungehorsam, welcher deshalb allein nach dem Staatsgesetze bestraft wird. Gehorsam wird dagegen dem Bürger als Verdienst angerechnet, weil er eben dadurch für würdig erklärt wird, die Vortheile des Staats zu genießen."

„Ferner ist im Naturstande Niemand nach gemeinschaftlicher Uebereinkunft Herr irgend eines Dinges, und es gibt in der Natur Nichts, was gerade das Eigenthum dieses und nicht auch jenes Menschen genannt werden könnte, sondern Alles gehört Allen. Deshalb gibt es auch im Naturstande keinen Begriff von dem Willen, einem Jeden das Seinige zu geben oder Einem das was ihm gehört, zu entreißen; d. h. im Naturstande geschieht Nichts was gerecht oder ungerecht heißen könnte, wol aber im bürgerlichen Zustande, wo nach gemeinschaftlicher Uebereinkunft entschieden wird, was Diesem und was Jenem zukömmt" ...

Wir haben hiermit Spinoza's diesfällige Ansicht mit seinen eignen Worten wiedergegeben und wollen nur noch das Eine bemerken: Es ist ein himmelweiter Unterschied, ob man die Bestimmungen über gut und schlecht, recht und unrecht, d. h. die obersten Rechts- und Tugendgesetze, für eine Erfindung menschlicher Willkür oder für ein Produkt der Gemeinvernunft erklärt. Ersteres führt zum rohesten Materialismus und zur vollen Zügellosigkeit; denn was Willkür gesetzt, kann durch Willkür wieder auf-

gehoben werden. Letzteres benimmt den obersten Rechts- und Tugendgesetzen nicht das Geringste von ihrer Verbindlichkeit; denn als Erzeugniß der Gemeinvernunft sind sie ewig, wie diese es ist.

Wenn Spinoza sie erst in der Gesellschaft entstehen läßt, so will er damit nur Jenen entgegentreten, welche die vielen vernunftwidrigen Bestimmungen des positiven Rechts durch Berufung auf ein erträumtes höheres Tribunal, auf ein vorgesellschaftliches, präadamitisches, „ewiges", göttliches Recht heiligzusprechen suchen. Sind Recht und Tugend erst in der Gesellschaft, d. i. im Vernunftstande entstanden, so kann natürlich nur Das als gut oder böse, recht oder unrecht gelten, was die Gemeinvernunft dafür erklärt, nicht aber im Widerspruche mit dieser. Nie und nimmer wollte aber Spinoza hiemit den absoluten Werth von Tugend und Recht irgendwie verringern und den Materialismus auf den Weltthron erheben. In diesem Falle mußte er es ja der Gesellschaft freistellen: entweder nach der Vernunft oder wie früher blos nach den Begierden zu leben. Wir sehen aber, daß er im Gegentheil die Unterwerfung der Sinne unter den Geist, d. h. die Herrschaft des Engels im Menschen über das Thier in ihm, als Anfangs- und Endpunkt der Gesellschaft hinstellt und vom Staat nichts weniger fordert als eben: die Herrschaft der Intelligenz durch positives Gesetz zu befestigen.

Die naturnothwendige, und deshalb ewige und allseitige Verbindlichkeit jener vernunftdiktirten obersten Rechts- und Tugendgesetze kann aber kaum klarer und unzweideutiger ausgesprochen werden, als Dies in folgenden Worten Spinoza's geschieht: „Wir pflegen aber auch Das Sünde zu nennen, was gegen das Verbot der gesunden Vernunft geschieht, und Gehorsam den standhaften Willen, die Begierden nach der Vorschrift der Vernunft zu mäßigen. Ich würde dies unbedingt für richtig halten, wenn die menschliche Freiheit in der Zügellosig-

keit der Begierden, und die Unfreiheit in der Herrschaft der Vernunft bestünde. Weil aber die menschliche Freiheit umsogrößer ist, jemehr der Mensch sich von der Vernunft leiten zu lassen und seine Begierden zu mäßigen vermag, so können wir nur sehr uneigentlich das vernünftige Leben — Gehorsam, und Das — Sünde nennen, was in der That Unvermögen des Geistes und nicht eine Nachgibigkeit gegen sich ist, und wonach der Mensch eher unfrei als frei genannt werden kann." (Pol. Tr. 2, 20.) . . . . .

6.

Mit dem Entstehen der bürgerlichen Gesellschaft wird, das ist nach dem bisherigen unbezweifelbar klar, die Vernunft mit allgemeiner Uebereinstimmung auf den Thron erhoben und die Begierde ihr unterworfen. Das ist das Erzeugniß eines lichten Augenblicks, in welchem der Mensch durch eignes Geistesaufleuchten oder von Andern zur Erkenntniß gebracht wurde, daß, wie berechtigt auch immer seine Naturtriebe sein mögen, wie angenehm er es auch finden möge, sich ihnen ganz hinzugeben, es doch in seinem wohlverstandnen Interesse liege, sie zu zügeln und den Geboten der Vernunft zu unterordnen.

Wäre dieser lichte Augenblick von Dauer, verlöschte der in einem hellern Moment entzündete Geistesfunke nie wieder, dann genügte wol das bloße Wollen oder höchstens das gegenseitige Versprechen, um die Herrschaft der Vernunft für immer unangefochten und dadurch die Gesellschaft untrennbar fest zusammenzuhalten. Dem ist aber nicht so. Das Thier im Menschen ist durch jene bessere Erkenntniß nicht auf ewig zum Schweigen gebracht. Wir wissen, daß auch beim besten Willen dem Menschen oft die Kraft

mangelt: immer und ewig der Vernunft nachzuleben. Der schöne, in einem lichten Moment gefaßte Entschluß könnte im nächsten leidenschaftgetrübten Augenblick von Einem oder von Mehren oder von Allen wieder übertreten und das Gesellschaftsband gewaltsam zerrissen werden. Faßt ja der Mensch auch für sein Privatleben oft die löblichsten Vorsätze, die im nächsten Moment vom Sturm der Leidenschaft spurlos weggefegt werden.

Deshalb ist ein Mittel nöthig, durch welches jenem Entschluß Festigkeit und Unbrechbarkeit verliehen werde. Wir lernten schon oben (2, 4.) aus Spinoza's Worten dieses Mittel kennen, das wie alle seine Vorschläge auf die Eigenschaften der menschlichen Natur beruht. Es lautete dahin: daß eine Seelenbewegung nur durch eine andere entgegengesetzte und stärkere eingeschränkt werden kann, und daß Jeder sich enthält, Schaden zuzufügen, wenn er fürchten muß, sich selbst dadurch einen Schaden zuzuziehen, welcher den Vortheil überwöge, den er aus der Beschädigung eines Andern oder Aller hofft. Das heißt: das von der Gesellschaft verkündete Vernunftrecht wird von Jedem, so lange sein Geist klar und von Leidenschaft nicht getrübt, ge- und beobachtet werden, ohne allen äußern Zwang und blos seiner innern Vortrefflichkeit wegen. In dem Momente aber, wo sein Geist von einer Begierde momentan getrübt wird und die Materie in ihm wieder zur Herrschaft gelangen will, müssen wir dieser Auflehnung ebenfalls mit materieller Kraft entgegentreten und die Befolgung des allgemeinangenommenen Vernunftrechts *erzwingen*.

Das ist die Aufgabe des *Gesetzes*. Nachdem die Individuen ihre Einzeltriebe der Gesammtvernunft untergeordnet haben, wird diese, ebenfalls durch gemeinschaftliches Uebereinkommen mit der Kraft und Allgemeingültigkeit versehen: daß jedes Individuum von der Gesellschaft solle *genöthigt* werden können, sich den Aussprüchen jener Gesammtvernunft zu fügen. In jenem lichten Augenblick, in

welchem der Naturmensch die Zweckmäßigkeit der Unterwerfung der Materie unter dem Geiste erkennt, vollzieht er nicht nur freiwillig diese Unterwerfung selbst, sondern er räumt auch, da er dem alten Adam in sich nicht ganz trauet, der Gesellschaft das Recht ein: ihn bei jedem Rückfall in seinen frühern Irrthum durch empfindliche Strafen an sein Versprechen und an sein wahres Wol zu erinnern.

Die Freiheit der Selbstbestimmung, welche das Individuum im Naturstande besaß, wird durch den Gesetzeszwang nicht aufgehoben. Das Gesetz ist kein Joch, durch welches des Menschen Freiheit geknechtet und er genöthigt werden soll, widerwillig und gegen sein eignes Wol, Dies und Jenes zu thun oder zu unterlassen. Es ist ein sanftes Leitseil, in die Hand eines treuen Freundes gegeben, daß Dieser den Irrenden zurückhalte, wenn er sich einem Abgrunde nähern will. Dieser treue Freund ist die Gesellschaft. Wo sie das Individuum, seinem eignen momentanen Willen entgegen, zur Befolgung ihrer Gesetze nöthigt oder für deren Uebertretung bestraft, handelt sie ganz nach seinem eignen höhern und edlern Willen, den es beim Eintritt in die Gesellschaft klar ausgesprochen. Sie erinnert es nur an jenes Versprechen und erweckt in ihm die bessere Vernunft, damit sie, wie er's ja im lichten Augenblick selbst gewünscht, über die rohe Materie obsiege.

Aus dieser Definition des Gesetzes ergibt sich von selbst, was ja was nicht Objekt gesetzlicher Ge- oder Verbote sein kann. Indem das Gesetz nur ein Mittel sein soll, den Menschen zur Erfüllung seines, beim Eintritt in die Gesellschaft geleisteten Versprechens anzuhalten, so ist von vorn herein aus dessen Bereich all Das ausgeschlossen, was in jenem wichtigen Momente weder selbstverständlich, noch ausdrücklich versprochen wurde. Umsomehr Das, was gar nicht versprochen werden konnte. So z. B. erkannten wir es — um jetzt noch beim Allgemeinen zu bleiben — als eine unverbrüchliche Naturnothwendigkeit, daß der

Mensch ein Gut nur in Hoffnung auf ein größeres aufgeben, und daß er daher auch sein Naturrecht nur in der Hoffnung aufgeben, bezüglich der Gesellschaft übergeben kann: es von ihr gesicherter und nutzbringender, nur der Form nicht dem Wesen nach verändert, wieder zu erhalten. Ein Gesetz daher, das ihn etwa zur Verzichtleistung auf diesen gehofften Ersatz verpflichten wollte, wäre an sich ungültig, weil es seinem eignen Wesen und Begriff widerspräche. Denn es soll nur zur Erfüllung des Versprechens anhalten, aber nie zu Etwas, das seiner Naturwidrigkeit wegen gar nicht versprochen werden konnte.

Das Gesetz ist demzufolge nichts anders als einerseits das Simbol der beim Eintritt in die Gesellschaft vollzogenen Unterwerfung der Materie unter den Geist und der Individualtriebe unter die Gesammtvernunft; andrerseits das Mittel zur Bleibendmachung dieser Unterwerfung. Es ist das fleischgewordene vernunftgeläuterte Naturrecht.

Es gelangt jetzt das Prinzip der absoluten Einheit, das wir früher als ein Hauptkarakteristikon des Spinozismus bezeichnet, auch auf dem Rechtgebiete zur vollen Geltung. Cartesius hatte noch die Welt in Geist und Körper zerlegt und über Beide als vermittelnd ein Drittes: Gott, gesetzt. Spinoza hob diese Dreitheilung auf, indem er das ganze Weltuniversum zu einer Substanz machte, Ausdehnung und Raum als deren verschiedene Daseinsweisen, die Einzelwesen als deren Modifikationen betrachtete. So billigt er auch nicht die Dreitheilung in Naturrecht, Vernunftrecht und Staatsrecht, oder die in neuerer Zeit üblichergewordne Zweitheilung in Natur- und Vernunftrecht auf der einen und positives Recht auf der andern Seite. Es wird nicht ein rohes Naturrecht durch ein ideales Vernunftrecht und dieses wieder durch ein positives Gesellschaftsrecht verdrängt. Es sind dies keine drei verschiedne Wesen, sondern nur die einzelnen Bestandtheile Eines Ganzen, das aus der Verschmelzung aller drei her-

vorgeht. Das im Naturstande allen Menschen zustehende Recht kann nemlich nur dann wahrhaft und vollkommen benützt werden, wenn es der Leitung der Vernunft unterstellt, diese Leitung aber nur dann bleibend sein, wenn sie durch den Zügel des Gesetzes gehandhabt und hiedurch aus dem unsichern Bereiche subjektiver Willkür in das wolverwahrte Gebiet objektiver Verbindlichkeit verpflanzt wird. Wie durch das beim Entstehen der Gesellschaft proklamirten Vernunftrecht das Naturrecht nicht aufgehoben, sondern vielmehr gesichert wird, so wird auch beim Eintreten des Gesetzes oder positiven Gesellschaftsrechts das Vernunftrecht nicht aufgehoben, sondern durch das Bindemittel der gesetzlichen Nöthigung fester und dauernder gemacht. *Das Naturrecht bleibt ewig fortbestehen, nur geregelt durch die Vernunft, wo es dann auch Vernunftrecht, und später gefestigt durch das Gesetz, wo es dann auch positives oder Gesellschaftsrecht heißt.*

7.

In dieser Weise vermittelt Spinoza den Uebergang aus dem Natur- in den Gesellschaftsstand, vom Natur- zum Vernunft- und Gesellschaftsrecht. Wir glauben kaum, daß der aufmerksame Forscher hierin auch nur den entferntesten Grund zu der ofterhobenen Anklage finden werde, daß nemlich Spinoza das Recht des Stärkeren und die Alleinberechtigung der rohen Materie lehre, oder daß er Recht und Unrecht von willkürlichen Menschensatzungen abhängig mache und das ewige absolute Rechts- und Tugendprinzip leugne. Nur nach einer höchstoberflächlichen, einzelne Worte oder Sätze aus dem Zusammenhang reißenden Lektüre kann man aus Spinoza's Schriften jene Lehren herausdeuteln.

Seine einzige *wesentliche* Abweichung von den idealistischen Rechtsfilosofen mag darin bestehen, daß er auf

Erden und nicht im Himmel die Quelle Dessen sucht, was nur auf Erden zur Geltung kommt, und daß er in der Gesellschaft Das entstehen läßt, was außer, bezüglich vor ihr, gar keinen Platz, weil keine Anwendung, finden konnte. Ob diese Abweichung einen Fehler oder gar ein Kapitalverbrechen begründe, möge der gesunde Sinn des Lesers selbst beurtheilen.

Als ebenso grundlos werden wir nach der bisherigen Darstellung auch den Vorwurf zurückweisen müssen, daß dem Spinoza der Staat nur ein Erzeugniß des Egoismus, ein Asil ungestörten Lebens-, bezüglich Sinnengenusses sei. Ein Institut, des nur aus der Unterwerfung der Materie unter den Geist hervorgegangen und nur durch die gesetzbewirkte Bleibendmachung dieser Unterwerfung erhalten wird, erfreuet sich, das ist klar, einer hohen und edlen Abstammung, und muß demzufolge auch eine hohe und edle Aufgabe zu erfüllen haben. Wir haben diese Aufgabe bereits kennen gelernt: die Gesellschaft will den Menschen zu dem machen, was er seinen edlern Anlagen gemäß werden kann, aber im Naturstande bei der ungezügelten Herrschaft der unedlern Anlagen nicht würde. Sie ist eine Erziehungsanstalt, in welcher der Naturmensch zum Vernunftmenschen herangebildet, das rohmaterielle zum geistigen Wesen veredelt wird.

Man fürchte aber nicht, daß die Gesellschaft dieser hohen Aufgabe nicht gewachsen sein werde. Nur von ihrer zweckmäßigen Einrichtung hängt es ab, die Herrschaft der Vernunft und dadurch Frieden, Ruhe und Gehorsam zu sichern. Die schlechten Thaten ihrer Mitglieder sind ihr zuzuschreiben, wie es auch ihr Verdienst ist, wenn diese gut und edel sind. „Die Natur, sagt Spinoza im theol. pol. Tr. (17, 93.), macht keine Nationen, sondern nur Individuen, die bloß nach den Verschiedenheiten der Sprache, der Gesetze und der angenommenen Sitten in Nationen unterschieden werden. Von beiden letztern, nemlich von

Gesetzen und Sitten, kann es nur herrühren, daß jede Nation ihren besondern Karakter, ihre besondern Zustände und Vorurtheile hat."

„Es ist gewiß, heißt es in demselben Sinne im pol. Tr. (5, 2. 3.), daß Empörungen, Kriege, Verachtung oder Verletzung der Gesetze nicht sowol der Bosheit der Unterthanen als vielmehr der verkehrten Verfassung der Regierung beigemessen werden muß. Denn die Menschen werden nicht als bürgerlich geboren, sondern erst dazu gemacht. . . . . . Wenn daher in dem einen Staat die Bosheit mehr herrscht und mehr Sünden begangen werden, als in dem andern, so ist gewiß . . . . daß ein solcher Staat nicht genug für die Eintracht gesorgt, die Rechte nicht weislich genug angeordnet und folglich kein vollkommnes Staatsrecht erhalten hat. Denn eine bürgerliche Verfassung, welche die Empörungsgründe nicht aufgehoben hat, wo beständig Kampf zu fürchten ist und wo die Gesetze häufig verletzt werden, ist nicht viel von dem eigentlichen Naturstande verschieden, wo jeder Einzelne . . . . . . nach seinem Sinne lebt. . . . . . Wie aber die Fehler, die allzugroße Willkür und Widerspenstigkeit der Unterthanen dem Staate beigemessen werden muß, so ist andrerseits auch ihre Tugend und beständige Beobachtung der Gesetze hauptsächlich der Tugend und dem vollkommnen Rechte des Staats zuzuschreiben."

Dieser Gehorsam und diese Tugend soll aber nicht etwa blos durch Gewalt erzwungen werden. Letztere soll vielmehr nur höchst selten in Anwendung kommen, im Allgemeinen aber die Gesellschaft derart eingerichtet werden, daß es nie des Zwanges bedürfe und die Menschen freiwillig dem Bessern huldigen, d. i. dem Gesetz gehorchen. Im Begriff des Gesetzes ligt allerdings, daß auch die Anwendung des Zwanges erlaubt sei; aber das Gesetz soll so weise eingerichtet sein, daß von dieser Erlaubniß nie Gebrauch gemacht werden müsse.

Nach dieser schönen und edlen Aufgabe, welche Spinoza dem Gesellschaftsverbande stellt, wird es uns wol nicht mehr beirren, wenn er den Endzweck desselben in den materiell klingenden Satz: „Friede und Sicherheit des Lebens" zusammenfaßt (Pol. Tr. 5, 2.). Wir werden nach dem Bisherigen im vorhinein vermuthen, daß vielleicht die Worte härter klingen, als die Sache, die durch sie bezeichnet werden soll, daß dieser „Friede" und diese „Sicherheit" eine höhere und edlere Bedeutung haben müssen, als z. B. die Hobbes'sche Formel: Pax querenda (Frieden muß angestrebt werden!). Die Vermuthung wird aber durch Spinoza's ausdrückliche Erklärung zur vollen Gewißheit erhoben.

„Friede, sagt er, ist nicht Abwesenheit des Krieges, sondern eine Tugend, die aus Seelenstärke entspringt. Denn Gehorsam ist der beständige Wille Das zu thun, was nach dem gemeinsamen Staatsbeschluß geschehen soll. Und ein Staat, dessen Friede von der Trägheit der Unterthanen abhängt, die gleichsam wie das Vieh geleitet werden, um nur dienen zu lernen, kann richtiger ein Pferd als ein Staat genannt werden." (Pol. Tr. 5, 4.) Das Gleichniß ist etwas hart und wol auch nicht ganz passend, wie Spinoza überhaupt in seinen Gleichnissen nicht sehr wählerisch ist und sie manchmal aus dem Groben hauet. Im Wesentlichen jedoch wird Niemand die Richtigkeit der Bemerkung bestreiten. Jedenfalls zeigt sie uns, daß Spinoza unter dem vom Staat anzustrebenden „Frieden" nichts weniger als die schauerliche Kirchhofsruhe verstand, deren Modergeruch moderne Staatskünstler uns durch den Balsamduft jenes schönen Namens vergessen machen wollen.

Ist der „Friede" nicht blos Abwesenheit des Kampfes und des — wahren Lebens, sondern innere lebensvolle Eintracht, so verstehet es sich wol von selbst, daß auch die „Sicherheit des Lebens" mehr als eine materielle, mehr

als bloßen Schutz gegen etwaige Angriffe bedeuten werde. „Wenn wir sagen, diejenige Regierung sei die beste, wo die Menschen einträchtig leben, meinen wir das menschliche Leben, das nicht blos im Kreislauf des Bluts und andern, allen lebenden Wesen gemeinsamen Dingen besteht, sondern Das, was hauptsächlich durch Vernunft, wahre Tugend und wahres Leben des Geistes bezeichnet wird."

Dritter Abschnitt:

Staatsrecht und Staatsverfassung.

1.

Betrachten wir, ehe wir näher auf den überschriftlich genannten Gegenstand eingehen, im Allgemeinen die obersten Grundsätze, welche sich aus der im vorigen Abschnitt gegebenen Darstellung des Natur- und Vernunftrechts mit logischer Nothwendigkeit für Staatsrecht und Staatsverfassung von selbst ergeben. Sie dürften sich ungefähr in folgende sechs Punkte zusammenfassen lassen:

1. Die Gesellschaft ist keine sogenannte „göttliche", sondern eine reinmenschliche Institution." Sie wurde nicht in voradamitischen Zeiten von höhern Wesen eingesetzt, sondern von den Menschen gegründet, als diese sich mehrten und das natürliche Bedürfniß der Vereinigung empfanden. Sie muß daher stets nach menschlicher Vernunft und menschlichen Zwecken regiert werden, und Niemand ist berechtigt, mit etwaiger Berufung auf höhere übermenschliche Weisheit oder Autorität, Bestimmungen einzuführen, die der einfachen schlichten Vernunft widersprechen und von ihr als unzulässig erklärt werden ... Dieser Grundsatz, so klar und einfach, ist doch bekanntlich in alter und neuer Zeit vielfach geleugnet worden. Die Herr-

schaft der Priesterkasten im Alterthum, die Bevormundung der Laienwelt durch die Geistlichkeit im Mittelalter, der „patriarchalische" Despotismus der weltlichen Fürsten in den letzten Jahrhunderten, und endlich in neuester Zeit das stolzmitleidige Hinabsehen auf den „beschränkten Unterthanenverstand": sie suchten und suchen Alle die Legalisirung ihrer Anmaßung in der Behauptung: daß die bürgerliche Gesellschaft nicht von den Mitgliedern dieser Gesellschaft selbst, sondern durch höhere übermenschliche Autorität, als deren Bevollmächtigte sie sich geberden, eingesetzt worden und durch himmlische Weisheit, als deren Träger sie gelten wollen, geleitet werden müsse. Es ist daher stets zweckmäßig, sich der natürlichen und einzigwahren Entstehungsgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft zu erinnern. Denn vor dem Sonnenglanz dieser Wahrheit müssen jene nebelhaften Truggebilde spurlos verschwinden. Die Entstehung der Gesellschaft war ein Ergebniß des von dem Geist über die Materie errungenen vollständigen Sieges. Der Gott in uns hat somit die Gesellschaft ins Leben gerufen. Darum muß sie aber auch nach den Aussprüchen dieses in uns Allen lebenden Gottes, nicht nach erträumten überirdischen Anordnungen, die Einzelne vernommen haben wollen, verwaltet werden.

2. Diese auf menschliche Weise entstandene Gesellschaft ist nicht etwa auf den Machtspruch eines Einzelnen, sondern durch freiwilliges Uebereinkommen Aller mit Allen in's Leben getreten. Wir sahen früher (2, 1.), daß eben die vertragsweise Entstehung das Hauptmerkmal der bürgerlichen Gesellschaft bilde und sosehr zu ihrem innersten Wesen gehöre, daß sie an sich unhaltbar, wenn der freiwillige Vertrag fehlt. Es folgt hieraus, daß absolute Gewalt nie rechtlichbegründet sein kann. Nur Unterwerfung kann unbedingt sein; Vertragsschluß hingegen setzt immer Bedingungen voraus. Werden diese aufgehoben, so ist es auch der Vertrag selbst. Die Grundbedingung des Gesellschaftsvertrags war: daß das natür-

liche Recht stets unangetastet bleibe, d. h. der Form nach geändert, aber nicht dem Wesen nach zerstört werde. Maßt sich aber absolute Gewalt Letzteres an, so hat der Gesellschaftsvertrag von selbst aufgehört.

3. Da der Gesellschaftsvertrag von Menschen freiwillig, bedingungsweise geschlossen worden, kann er sowenig als irgend ein anderes Menschenwerk ewige Dauer beanspruchen. Die ihn geschlossen, können ihn auch wieder aufheben oder umgestalten, wie der allgemeine Vortheil es eben erheischt. Noch weniger kann der von einer Generation geschlossene Vertrag alle nachfolgenden unlösbar verpflichten. Die Todten können nie die Lebenden binden. Wie die Vorfahren zu ihrer Zeit, ihren Ansichten, Zwecken und Vortheilen gemäß die Gesellschaftsverfassung einrichteten, so steht es den Nachkommen, wenn im Laufe der Zeit jene Ansichten, Zwecke und Vortheile sich geändert, stets frei, Dem entsprechend auch Form und Wesen des Gesellschaftsvertrags umzugestalten. Reformen, auch die radikalsten sind daher immer *erlaubt*, oft durch den Gesellschaftszweck *geboten*.

4. Alle treten aus dem Natur- in den Gesellschaftsstand ein. Im erstern hatten Alle gleiches Recht; folglich brachten auch Alle ein gleiches Rechtsquantum in den letztern mit hinüber. Ungleichheit der Rechte und Pflichten, Bevorzugung der Einen auf Kosten der Andern ist daher stets die schreiendste Ungerechtigkeit. Jeder opferte einen kleinen Theil seines Naturrechts, um den überwiegendgrößern sich destomehr zu sichern, aber nicht um die Rechte eines Zweiten oder Dritten zu erweitern. Jeder brachte dieses, übrigens nur scheinbare, Opfer unter der klarausgesprochenen oder, weil selbstverständlich, stillschweigendangenommenen Bedingung: daß auch jeder Andere dasselbe thue. *Vollkommene Gleichheit aller Gesellschaftsmitglieder in Rechten und Pflichten ist daher nothwendige*

und unverbrüchliche Konsequenz des Gesellschafts-vertrags.

5. *Das Individuum tritt in die Gesellschaft, nicht um seine Freiheit aufzugeben, sondern um sie zu sichern. Folglich darf sie nur soweit beschränkt werden, als eben zu dieser Sicherung unumgänglich nöthig ist.* Es ist deshalb absolute Verkennung des Staatsvertrags, wenn man, wie Dies in neuester Zeit in vielen europäischen Staaten geschieht, die Unfreiheit zur Regel und jede den Gesellschaftsmitgliedern etwa gewährte Freiheit als Ausnahme betrachtet. Das Individuum will nicht in die Gesellschaft aufgehen, um erst von ihr als Gnadengeschenk wieder einige Freiheit zurückzuerhalten. Im Gegentheil: es will auch in der Gesellschaft seine Individualität gewahrt wissen und nur das Unumgänglichnöthige opfern. Es darf demzufolge nur Das verboten werden, was ohne Gefährdung des Staatszwecks nicht gestattet werden kann; und Alles was nicht ausdrücklich verboten ist, muß selbstverständlich als erlaubt betrachtet werden.

6. Die Individuen vertauschten die absolute Freiheit des Naturstandes mit der beschränktern des Gesellschaftsstandes vorzüglich wegen *der* Befürchtung daß wenn Jeder absolutfrei nach seinen eignen Trieben handeln wollte, sie miteinander oft in Kollision gerathen und einander schaden würden. Diese Kollision und diese Beschädigung kann nur in *Thaten* bestehen. Diese, *und nur diese*, unterwarf deshalb das Individuum dem Willen der Gesellschaft, indem es sich beim Eintritt in dieselbe verpflichtete: stets Das zu thun, was sie gebieten und Jenes zu unterlassen, was sie verbieten werde. *Gedanken und Worte* aber konnten auch im Naturstande bei aller Verschiedenheit der des Einen von denen des Andern friedlich nebeneinander bestehen, ohne jene von den widerstreitenden Thaten gefürchtete Gefahr herbeizuführen. Es lag also für das In-

dividuum keine Veranlassung vor, hierin eine Veränderung zu treffen und sein diesfälliges Naturrecht irgendwie zu beschränken. Es unterordnete in diesem Punkte seine eigne Ansicht nicht der der Gesellschaft. Ihre Macht kann sich darum nur über die Thaten, nie über Gedanken und Worte ihrer Angehörigen erstrecken.

Wir werden im Verlaufe dieser Schrift sehen, wie Spinoza diese aus seiner Theorie über Natur- und Vernunftrecht, über Entstehung und Endzweck des Staates folgerecht entfließenden allgemeinen Grundsätze bei den einzelnen Bestimmungen des Staatsrechts und der Staatsverfassung zur Anwendung und Geltung bringt. Wir haben jetzt für's erste die Ausdehnung und die Grenzen der Staatsgewalt näher kennen zu lernen.

2.

Wir sahen im vorigen Abschnitte, daß das Individuum beim Eintritt in die Gesellschaft ihr sein im Naturstand innegehabtes Recht der freien Selbstbestimmung übertrage. An die Stelle der zahllosen, meistentheils von der Sinnlichkeit bestimmten Einzelwillen tritt der einige von der Vernunft geleitete Gesammtwille. Dieser allein entscheidet jetzt, was gut, was böse, was recht, was unrecht sei. Er allein bildet von nun an die Richtschnur für das Thun und Lassen der Gesellschaftsangehörigen. Was er befiehlt, muß geschehen, was er verbietet, unterbleiben.

Aber wer verkündet dem Einzelnen Das, was die Gesammtvernunft heische? Durch welches Organ macht sich der Gesammtwille kund?

Es hängt die Beantwortung dieser Frage großentheils von einem, die Gestaltung der gesellschaftlichen Rechtsverhältnisse wesentlich beeinflußenden Umstand ab, den wir jedoch hier nur kurz zu berühren brauchen, weil er sich aus unsrer bisherigen Darstellung von selbst klar ergibt.

Wir meinen die sehr verschiedenartig beantwortete Frage: mit wem denn eigentlich der Vertrag geschlossen werde? ob ihn Alle mit Allen oder Alle zusammen mit Einem oder gar Alle, aber Jeder für sich, mit Einem schließen?

Hobbes z. B. stellt bekanntlich die zweite Hipothese auf. Das Individuum sieht, daß es im Naturstande, im „Kampf Aller gegen Alle" nicht auszuhalten sei, und begibt sich seiner natürlichen Freiheit, um sich ganz der Willkür irgend eines Starken zu unterordnen; d. h. die Menschen erkennen sich als Bestien und verlangen um jeden Preis nach einem Thierbändiger. Jeder stellt, wie er den freien Wald mit dem Eisenkäfig vertauscht, nur die einzige Bedingung, daß auch seine Nebenmenschen oder richtiger Nebenbestien in den Käfig gesperrt werden. Es mag Dies auch Etwas von einem Vertrage haben; aber Das ist gewiß, daß dabei aller Vortheil auf die Seite Dessen fällt, der die Unterwerfung annimmt, aller Nachtheil hingegen Dem zufällt, der sie vollzieht. Haller, der berüchtigte „Restaurator" der Staatswissenschaften, vertheidigt sogar allen Ernstes die drittgenannte noch absurdere Hipothese. Eine Gesammtheit habe gar nie existirt. Ohne Rücksicht auf das Vornehmen aller Uebrigen unterwerfe das Individuum sein Naturrecht dem Machtspruch irgend eines Stärkern. Der Regent schließe nicht mit Allen zusammen, sondern ganz unabhängig mit jedem Einzelnen den Vertrag. Dieser Vertrag, den der vereinzelte, seiner Schwäche sich bewußte und darum sich unterwerfende Mensch mit dem weitüberlegnen Stärkern schließt, kann natürlich nicht sehr vortheilhaft für Erstern ausfallen. Und wirklich legalisirt Haller kraft seiner Theorie auch den schrankenlosesten Despotismus.

Daß Spinoza weder die Hobbes'sche noch die Haller'sche Theorie theile, sondern nur einen Vertrag Aller mit Allen kenne, ergibt sich als selbstverständlich aus dem Bisherigen. Niemand unterwirft sich im Grunde, weil

Alle sich Allen unterwerfen und Jeder von ebensoviel Individuen die Unterwerfung entgegennimmt, als die Zahl Derer beträgt, denen er sich unterwirft. Niemand ist absolut unterthänig, weil er ja an der Herrschaft, der er gehorcht, den gleichen Antheil wie alle seine Mitmenschen hat.

Nach der Haller'schen Theorie hat ein Gesammtwille selbst beim Entstehen der bürgerlichen Gesellschaft gar nicht existirt; noch weniger kann späterhin von einem solchen gesprochen werden. Nach der Hobbes'schen Theorie hat er allerdings existirt, aber nur auf einen Augenblick. Denn er hat diesen Augenblick dazu benützt, sich selbst zu — vernichten. Wie Hobbes den Naturstand nur aufstellt, damit er sich selbst allsogleich aufhebe, nemlich um zu zeigen, daß er absolut unhaltbar sei und mit dem Gesellschaftsstand vertauscht werden müsse, so haben auch die im Naturstande von einander unabhängigen Individuen beim Eintritt in die Gesellschaft nur auf einen Moment ihre Einzelwillen in einen Gesammtwillen konzentrirt, um gemeinsam zu beschließen, daß sie ihre Freiheit aufgeben und sich der unbeschränkten Herrschaft eines Einzigen unterwerfen wollen. Sobald dieser Beschluß des Gesammtwillens vollzogen ist, hört dieser Gesammtwille auf, zu sein und tritt an seine Stelle der Einzelwille, nicht der Individuen sondern des Herrschers. Es existirte sonach wol ein Gesammtwille beim Entstehen der Gesellschaft; aber während deren Fortbestand existirt er nicht mehr.

Anders bei Spinoza. Wie nach seinem Sistem beim Entstehen des Vernunftrechts das Naturrecht, aus dem es hervorgeht, durchaus nicht aufhört, so schwindet auch im Gesellschaftsrecht der Gesammtwille nicht, der es ins Leben gerufen. Denn beim Entstehen der Gesellschaft beschlossen Alle einstimmig — nicht sich irgend Jemand zu unterwerfen sondern eben — daß auch fernerhin der Gesammtwille allein in Allem maßgebend und richtungbestimmend sein solle. Da es aber, besonders bei einer zahlreichern

Gesellschaft, nicht thunlich ist, den Gesammtwillen in jedem Einzelfall in der direkten Weise wie bei Entstehung des Staats zu erforschen, so muß eine indirekte gefunden werden. Und wir sind wieder bei der obgestellten Frage angelangt: Welches ist diese indirekte Weise? oder: wie manifestirt sich in der bereitskonstituirten Gesellschaft der Gesammtwille?

Es kann Dies in mannigfacher Weise geschehen. Die natürlichste wäre allerdings, wenn wie bei Bildung der Gesellschaft auch späterhin, wenigstens bei wichtigern Fragen, Alle befragt werden könnten. Aber wie schon bemerkt, dürfte Dies höchstens in einer sehr geringzähligen bürgerlichen Gesellschaft möglich, und auch da mit vielfachen Schwierigkeiten verbunden sein. Es muß daher an die Stelle dieses natürlichen Gesammtwillens ein künstlicher treten. Dies kann wol derart geschehen, daß einigen ausgezeichneten, das allgemeine Vertrauen genießenden Männern die Aufgabe zugewiesen wird, nach den im Staatsvertrag enthaltnen und oben (3, 1.) entwickelten Grundsätzen den Gesammtwillen auszusprechen, d. h. die Gesellschaft zu regieren. Die Gesellschaft kann es sich aber auch vorbehalten, bei jeder einzelnen wichtigen Frage durch eigensgewählte Vertreter ihren Willen kundzugeben. Sie kann schließlich auch einem Einzelnen die Regierung übertragen und ihn ermächtigen, nach seinem eignen Ermessen in jedem Einzelfall zu interpretiren. Aber welche der ebenerwähnten Weisen oder welche andere Weise sie zur Kundgebung des Gesammtwillens wähle: immer bleibt der Gesammtwille ungeschmälert fortbestehen, d. h. der oder die Vertreter desselben erlangen nie absolute Machtvollkommenheit, ihren individuellen Willen an die Stelle des Gesammtwillens zu setzen. Sie sind dessen Ausleger aber nicht dessen Inhaber oder Herren. Sie dürfen nur nach dem beim Eingehen des Vertrags klarausgesprochnen Gesammtwillen die ihnen anvertraute Gewalt handhaben. Sobald sie jene Be=

dingung aufheben, hört ihre Gewalt auf und der Gesammtwille tritt wieder unmittelbar in seine Rechte ein.

Wie sich nun das Verhältniß der verschiednen Organe des Gesammtwillens zu den Einzelnen und zu der Gesammtheit gestalte, darauf kommen wir im nächsten Abschnitt, wo wir die verschiedenen Regierungsformen zu betrachten haben, ausführlicher zurück. Hier wollten wir nur die Lehre feststellen: Sowenig, als im Vernunftrecht das Naturrecht, aus dem es hervorgegangen, ebensowenig wird im Staatsrecht der Gesammtwille aufgehoben, der es in's Leben gerufen. Durch das Vernunftrecht wird das Naturrecht, durch das Staatsrecht der Gesammtwille gesichert, aber nicht vernichtet.

Von diesem Grundsatz geleitet, werden wir Spinoza's Bestimmungen über Ausdehnung und Beschränkung der Staatsgewalt klar begreifen. Wir haben diese jetzt noch an sich zu betrachten ohne Rücksicht auf die Verschiedenheit der konkreten Gestaltungen, die sie da oder dort annimmt. Es handelt sich hier nur darum, in allgemeinen Umrissen die Macht des durch welches Organ immer kundwerdenden Gesammtwillens zu betrachten.

3.

Beim Eintritt in die Gesellschaft übertragen alle Individuen ihr Naturrecht auf die Gesammtheit. Hieraus folgt, daß das Recht der Letztern „nichts Anderes ist, als das Naturrecht, welches nicht durch die Macht eines Einzelnen, sondern durch die der Masse, die wie von Einem Geiste geleitet ist, bestimmt wird; d. h. wie jeder Einzelne im Naturstande, so besitzt auch der Körper und der Geist des ganzen Staats soviel Recht, als er Macht hat, und daher hat jeder einzelne Bürger umsoweniger Recht, jemehr der Staat an sich ihm an Macht überlegen ist; und folglich thut und besitzt jeder einzelne Bürger nur Das mit

Recht, was er nach dem gemeinsamen Staatsbeschluß verantworten kann.“ (Pol. Tr. 3, 2.)

Will die Gesellschaft Einem das Recht einräumen, nach seinem eignen Sinne zu leben, so gibt sie ihm gegenüber ihr Recht auf. Will sie diese Erlaubniß Mehrern ertheilen, so hebt sie ihr Recht ganz auf. Sie hört auf zu bestehen, und Alles kehrt wieder in den Naturstand zurück, wo die individuelle Willkür allein herrschte. Hieraus folgt nothwendigerweise, daß es nach der Staatseinrichtung unmöglich Jemand gestattet sein könne, nach seinem eignen Gutdünken zu leben, und daß jenes Naturrecht, nach welchem Jeder sein eigner Richter und Gesetzgeber war, im Staate aufhört.

Doch eigentlich mehr der Form als dem Wesen nach. Denn im Grunde handelt der Mensch im Gesellschaftsstande ebensogut, als es früher im Naturstande geschah, nach den Gesetzen der Natur, daß er nemlich auf seinen Vortheil bedacht und sein Thun und Lassen von Hoffnung oder Furcht bestimmt ist. Der Hauptunterschied besteht nur darin: daß im bürgerlichen Zustand Alle dasselbe fürchten, und daß eine und dieselbe Sicherheit die Ursache und die Lebensrichtung Aller ist, was die Urtheilsfähigkeit jedes Einzelnen gewiß nicht aufhebt. Denn wer sich vorgesetzt hat, allen Befehlen des Staats zu gehorchen, sei es, daß er dessen Macht fürchte oder weil er die Ruhe liebt, der sorgt in der That nach seinem Sinne für seine Sicherheit und seinen Nutzen. (Das. 3, 3.)

Ebensowenig als das Leben nach eignem Gutdünken kann dem einzelnen Gesellschaftsangehörigen die beliebige Auslegung der Staatsgesetze anheimgestellt werden. Es fiele ihm dann nicht schwer, anstatt seine Thaten dem Gesetze gemäß zu regeln Dieses nach Jenen zu interpretiren und somit wieder nur seiner Willkür nachzuleben. (Pol. Tr. 3, 4.)

„Wir sehen demnach, daß jeder Bürger nicht unter seinem, sondern unter dem Rechte des Staates steht, dessen

sämmtliche Befehle er zu befolgen verbunden ist, und daß er kein Recht habe zu entscheiden, was billig und unbillig, was fromm und gottlos sei; daß er vielmehr, weil der Staatskörper wie von Einem Geist geleitet werden und folglich der Wille des Staats als der Wille Aller gelten muß, Das was der Staat für gerecht und gut erklärt, so ansehen muß, als ob es von jedem Einzelnen erklärt wäre, und daß also ein Unterthan, wenn er auch die Beschlüsse des Staats für unrecht hält, sie doch zu befolgen verbunden ist." (Pol. Tr. 3, 5.)

Letztern, ziemlich schroff klingenden Ausspruch hebt Spinoza im theolog. pol. Tr. (16, 27.) noch schärfer hervor: „Wenn wir nicht Feinde der Regierung sein und gegen die Vernunft handeln wollen, welche anräth, die Regierung aus allen Kräften zu vertheidigen, so sind wir verbunden, alle Befehle der höchsten Gewalt, wenn sie auch das Widersinnigste anordnen, zu vollziehen."

Es wäre jedoch völlige Verkennung und Mißdeutung, wenn man, wie es doch von mancher Seite geschehen, auf diesen Ausspruch hin Spinoza zum Vertheidiger des Absolutismus stempeln wollte. Er spricht hier vom Verhältniß des Einzelnen zur Staatsgewalt. Diesem aber wird doch wol auch der radikalste Rechtsfilosof nicht das Recht einräumen wollen, jede auf das Allgemeine bezügliche Anordnung des Staats prüfen und bezüglich sich nach dem Ergebniß dieser Prüfung für Ja- oder Nichtbefolgen entscheiden zu dürfen. Keineswegs aber fordert er — etwa wie Filmer und andere seiner zeitgenössischen Apostel der Nichtwiderstandslehre — daß die Gesammtheit sich in dieser sklavischen Weise den Befehlen der Staatsgewalt unterwerfe.

Wir haben schon früher (3, 2.) gesehen, daß der Staatsgewalt, in wessen Händen sie immer sei, der Gesammtwille nur (beschränkt) übertragen, nicht (unbeschränkt)

überliefert wird, daß Letzterer unter jeder Regierungsform noch immer fortbesteht und sich allsogleich wieder unmittelbar, und zwar gegen sein bisheriges mittelbares Organ geltendmachen könne, sobald dieses die ihm gesetzten Bedingungen und Schranken überschreitet. Denn jeder Vertrag kann nur vermöge seiner Nützlichkeit Geltung haben. Fällt diese weg, so ist er null und nichtig. Deshalb ist es thörigt, die ewige Verbindlichkeit eines Andern zu verlangen, wenn man nicht zugleich zu bewirken versucht, daß aus dem Vertragsbruche für Denjenigen, der ihn vollzieht, mehr Schaden als Nutzen erwachse (Theol. pol. Tr. 16, 20). Sobald die Staatsgewalt durch vernunft- und rechtswidrige Anordnungen den Vortheil vernichtet, den beim Eintritt in die Gesellschaft jedes Mitglied gehofft, so hat sie den Vertrag und sich selbst aufgehoben und der Gehorsam hört von selbst auf, da Niemand da ist, dem er geleistet werden sollte.

Darum muß sich die Staatsgewalt, sei es auch nur aus Egoismus um ihrer eignen Erhaltung willen, wol hüten, je durch vernunftwidrige Anordnungen ihre natürlichen Grenzen zu überschreiten. Denn, wie im Privatleben jener Mensch der mächtigste und am meisten sein eigner Herr ist, der sich von der Vernunft leiten läßt, so ist auch jener Staat der mächtigste, und am meisten sein eigner Herr, der mit Vernunft begründet und regiert wird. Denn das Recht des Staates bestimmt sich nach der Macht der Masse, die wie von Einem Geiste geleitet wird; diese Einheit der Geister läßt sich aber nur denken, wenn der Staat eben Das am meisten bezweckt, was die gesunde Vernunft als allen Menschen nützlich lehrt. (Pol. Tr. 3, 7.)

Es ist demnach nicht ernstlich zu fürchten, daß die zu unserm Vortheil unternommene Unterordnung des eignen Willens unter den Gesammtwillen, bezüglich unter dessen wie immergestaltetes Organ, zu unserm Nachtheil gewendet

und unser Recht gänzlich unterdrückt werden sollte. Fraglich bleibt es jedoch: ob es nicht der Vernunft widerstreite, auf das eigne Urtheil ganz zu verzichten, wie es doch durch die Unterordnung unter die Gesammtvernunft geschieht? Und „folgt also nicht hieraus, daß die bürgerliche Verfassung unvernünftig und nur von Menschen geschaffen werden kann, die der Vernunft beraubt, keineswegs aber von solchen, die von der Vernunft geleitet sind?"

Keineswegs! antwortet Spinoza. Die Vernunft verneint die Möglichkeit, daß die Menschen, solange und da sie allesammt den Leidenschaften unterworfen sind, im Naturstande glücklich leben könnten. Sie ist es daher eben, welche den Eintritt in den Staatsverband dringend anräth. Jemehr sich also ein Mensch von der Vernunft leiten läßt, umsobeständiger wird er die Rechte des Staats beobachten und die Befehle der höchsten Gewalt, der er untersteht, vollziehen ... Wenn daher ein vernunftbegabter Mensch auch einmal nach den Staatsbefehlen Etwas thun muß, was ihm vernunftwidrig scheint, so wird dieses Uebel durch das zahlreiche Gute, das ihm aus der bürgerlichen Verfassung zufließt, weit aufgewogen. Und wir können daher den Schluß ziehen: „daß man Nichts gegen die Vorschrift der Vernunft thut, was man nach dem Rechte des Staats thun muß." (Das. 3, 6.)

Ob aber dieser Gehorsam, mag er auch vernunftgemäß sein, nicht doch den Bürger zum Sklaven erniedrige? Spinoza stellt auch Dies in Abrede. Und mit vollem Recht, nach dem Begriff, den er vom Staate aufgestellt. Wir haben gesehen, daß die Gesellschaftsbildung nichts anderes ist als die Unterwerfung der Materie unter den Geist, der Sinne unter die Vernunft. Wie nun im Privatleben nicht der Mensch, welcher seinen Begierden den Zügel schießen läßt, sondern nur jener wahrhaftfrei ist, welcher diese freiwillig der Vernunftleitung unterordnet, so kann auch nicht der Bürger, welcher seinen Launen folgt,

sondern jener, welcher ohne äußern Zwang den Staatsgesetzen gehorcht, als frei gelten. Denn — wie Spinoza an einem andern Orte (Eth. 1, 4. Vgl. Br. 62, 2—6.) richtig bemerkt — „nicht Nothwendigkeit sondern Zwang ist der Gegensatz von Freiheit. Wer nach allgemeinen, ob von der Natur, ob von der Vernunft diktirten Gesetzen der Nothwendigkeit in seinem Handeln sich bestimmen läßt, der handelt noch immer frei, solange er nur durch eignen Antrieb und nicht durch äußern Zwang zum Sichfügen in diese Nothwendigkeit bestimmt wird.“ In der That ist Derjenige der größte Sklave, der von seiner Lust so fortgerissen wird, daß er nicht was ihm wahrhaft nützlich ist, sehen und thun kann, und nur Derjenige allein ist frei, der mit vollem Bewußtsein nur nach Leitung der Vernunft lebt. Eine Handlung zufolge eines Befehls, d. i. Gehorsam, hebt zwar auf gewisse Weise die Freiheit auf, macht aber deshalb nicht zum Sklaven, sondern nur die Art der Handlung. Wenn der Zweck der Handlung nicht der Nutzen des Handelnden, sondern der des Befehlenden ist, dann ist der Handelnde ein Sklave und für sich selbst unnütz. Aber ein Staat und Reich, wo das Wol des ganzen Volkes und nicht das des Regenten als höchstes Gesetz gilt, ist Derjenige, welcher der höchsten Gewalt in Allem gehorcht, durchaus kein für sich unnützer Sklave, sondern ein Unterthan zu nennen. Daher ist jener Staat am meisten frei, dessen Gesetze auf Vernunft gegründet sind; denn hier kann Jeder, wenn er will, frei sein, d. h. nach den Regeln der Vernunft leben. (Theol. pol. Tr. 16, 32. 33.)

Wenn Spinoza in dem ebenangeführten Satze Sklave und Unterthan als vollen Gegensatz hinstellt und überhaupt den letztern Ausdruck öfter gebraucht, als wir ihn in einer liberalen Verfassung wie die seinige anwendbar halten würden, so dürfen wir nicht vergessen, daß er mit

diesem Worte einen andern Begriff verbindet, als wir heute damit verbinden. Wir betrachten heute gewöhnlich Unterthan und Bürger als Gegensatz, indem wir mit dem Erstern den Angehörigen eines absolutregierten, mit dem Zweiten den eines liberalen Staats bezeichnen. Bei Spinoza hingegen ist der Angehörige eines jeden Staats, sei dieser auch der liberalstregierte, zugleich Bürger und Unterthan. „Die Menschen heißen Bürger, insofern sie nach dem bürgerlichen Rechte alle Vortheile des Staats genießen; sie heißen Unterthanen, insofern sie den Staatseinrichtungen oder Gesetzen zu gehorchen verbunden sind.“ (Pol. Tr. 3, 1.) Es ist gut auf diese Bemerkung zu achten, um auch fernerhin nicht Anstoß daran zu nehmen, wenn Spinoza oft vom „Unterthan“ spricht, wo wir an den „Bürger“ denken würden.

4.

„Jener Staat ist am meisten frei zu nennen, dessen Gesetze auf Vernunft gegründet sind, weil hier Jeder, wenn er will, frei sein, d. h. nach den Regeln der Vernunft leben kann.“ So lautet eine früher zitirte Aeußerung Spinoza's. Vernunftgemäßes Handeln ist sonach die erste Grundbedingung, die das Individuum an die Staatsgewalt stellt und für deren Gewährung er sich ihr unterwirft.

In diesem, aber auch nur in diesem, Sinne ist der Staat, bezüglich die Staatsgewalt, an Gesetze gebunden. Wir sagen von ihm: er sündige, wenn er Etwas gegen das Vernunftgebot thut oder thun läßt. Er ist, wie oben gesagt, am freiesten und sichersten, wenn er sich von der Vernunft leiten läßt. Verläßt er diese, so fällt er von sich selbst und sündigt. Denn ist er auch, weil Alle ihr Recht der freien Selbstbestimmung auf ihn übertrugen, in

seinen einzelnen Handlungen unbeschränkt, so müssen wir doch auch erwägen, „daß, wenn wir sagen, Jeder könne über Etwas, worüber er Herr ist, nach Willkür bestimmen, diese Gewalt nicht blos nach der Macht des Handelnden, sondern auch nach der Tauglichkeit des Leidenden bestimmt werden muß. Wenn ich z. B. sage: ich könne mit diesem Tische machen was ich will, so verstehe ich doch gewiß nicht darunter, daß ich das Recht hätte, zu bewirken, daß dieser Tisch Gras fresse. Ebenso wenn wir sagen: die Menschen stünden nicht unter ihrer eignen, sondern unter der Botmäßigkeit des Staats, so meinen wir nicht, daß die Menschen ihre Menschennatur verlieren und eine andere annehmen, daß also der Staat das Recht hätte, zu bewirken, daß die Menschen fliegen oder, was ebenso unmöglich ist, Das was Lachen oder Ekel erregt, ehrerbietig betrachten sollen. Sondern wir meinen nur, daß gewisse Umstände eintreten, bei deren Vorhandensein auch Achtung und Furcht der Unterthanen vor dem Staate vorhanden ist, mit deren Wegfall aber auch Furcht und Achtung und damit zugleich der Staat aufhört." Der Staat ist daher, um seiner eignen Existenz willen, verpflichtet, die Ursachen der Furcht und Achtung aufrechtzuerhalten, d. h. sich immer von der Vernunft leiten zu lassen. (Pol. Tr. 4, 4.)

Auch dürfen wir nicht vergessen, daß die Staatsangehörigen nur insofern unter der Botmäßigkeit der Staatsgewalt stehen, als sie deren Macht fürchten oder die bürgerliche Verfassung lieben. Hieraus folgt aber, daß Dinge, zu denen die Menschen weder durch Drohungen noch durch Belohnungen vermocht werden können, wie z. B. ihr Urtheil aufzugeben, zu lieben, wo sie Grund zum Haß haben oder umgekehrt, den Tod zu suchen u. s. w. von vornherein gar nicht in den Bereich der Staatsgewalt gehören können.

Wir wissen, daß Hobbes auch hierin die Unbeschränktheit der Staatsgewalt aufrechterhalten wissen will, indem

er dem Unterthanen allerdings das Recht der Widersetzlichkeit gegen solche widersinnige Befehle, aber auch der Regierung das volle Recht einräumt, nicht nur solche Befehle zu erlassen, sondern auch die Widersetzlichkeit mit dem Tode zu bestrafen. Es ist wahrscheinlich, daß Spinoza diese sonderbare Lehre vom Recht des Widerstandes, der mit Recht bestraft werden könne, im Auge hat, wenn er sagt: „Wollten wir jedoch behaupten, daß der Staat das Recht habe, Derartiges zu befehlen, so können wir es nur in dem Sinne begreifen, wie wenn man sagte, daß Jemand rechtmäßig toll und wahnsinnig sein könne. Denn was kann ein Recht, an das Niemand gebunden sein kann, anders als Wahnsinn sein?"

Natürlich kann als widersinnig nur Das zurückgewiesen werden, was nach dem Urtheil der meisten Menschen, d. i. nach dem Ausspruche der gesunden Vernunft, als solches erkannt wird, nicht aber, was etwa Fanatiker, namentlich religiöse Schwärmer, verdammen mögen. „Denn daß ein Narr oder Wahnsinniger durch keine Belohnungen oder Drohungen dahin gebracht werden kann, die Befehle zu befolgen, oder daß Einer und der Andere, weil er sich zu dieser oder zu jener Religion bekennt, die Rechte des Staats für schlimmer hält als alles Schlimme, deshalb sind die Rechte des Staats doch nicht ungültig, indem die größere Zahl der Bürger sich an dieselben hält." (Pol. Tr. 3, 8.) Es bedarf wol nicht erst der ausdrücklichen Hinweisung, daß Spinoza bei diesen Worten die religiöspolitischen Kämpfe seines Jahrhunderts im Auge hat.

Wenn also das Thun der Staatsgewalt dem Willen der „Mehrheit" entspricht, ist es gerechtfertigt. Was nicht, gehört nicht zu ihrem Rechte; sei es auch nur, weil es im Grunde nicht in ihrer Macht steht, da sie es auf die Dauer nicht durchführen kann. „Denn es ist gewiß, daß die Menschen durch einen Zug der Natur sich zusammengesellen, sei es aus gemeinsamer Furcht oder aus dem

Wunsche, ein gemeinsames Uebel zu ahnden. Und weil sich das Recht des Staats nach der gemeinsamen Macht der Massen bestimmt, so ist gewiß, daß sich die Macht und das Recht des Staats in dem Verhältniß mindert, als er Ursache hat, zu fürchten. Und wie jeder einzelne Bürger, oder jeder Mensch im Naturstande, so ist auch der Staat umsoweniger sein eigner Herr, jemehr Grund er hat, sich zu fürchten.“ (Das. 3, 9.)

„Und wahrlich — ruft Spinoza an einer andern Stelle aus — wenn die Menschen ihres natürlichen Rechts dergestalt beraubt werden könnten, daß sie künftig weiter nichts zu thun vermöchten, als was Diejenigen wollten, welche die höchste Gewalt innehaben, dann dürfte man ja ungestraft auf das Schändlichste gegen die Unterthanen verfahren, was, wie ich glaube, Niemand einfallen wird. Man muß also zugeben, daß sich Jeder Vieles von seinem Recht vorbehalten habe, welches deswegen von keines Andern, sondern von seinem eignen Entschluß abhängt.“ (Theol. pol. Tr. 17, 4.)

Nichtsdestoweniger ist die Macht der Staatsgewalt noch immer eine sehr ausgedehnte. Wenn nicht zwingen, so kann sie doch die Unterthanen fast zu Allem bewegen. Wiewol nicht direkt, so stehen doch indirekt auch jene obbezeichneten Verhältnisse unter ihrer Botmäßigkeit. Sie kann Niemandem eine Meinung, ein Urtheil, eine Zu- oder Abneigung aufnöthigen, aber es stehen ihr mannigfache Mittel zugebote, jene Seelenbewegungen zu leiten und zu bestimmen. Nur dürfen wir nicht glauben, daß das Recht und die Macht der Staatsgewalt sich nur in Dem kundgebe, was sie erzwingen, d. h. wozu sie durch Furcht nöthigen kann. „Wenn diejenigen — bemerkt Spinoza so wahr als geistreich — wenn Diejenigen die höchste Herrschaft besäßen, die am meisten gefürchtet werden, dann besäßen sie ja die — Unterthanen der Tirannen, die von ihren Tirannen am meisten gefürchtet

werden." Vielmehr geschieht jede, dem Willen der Staatsgewalt entsprechende That eines Unterthanen, durch welche Mittel er dazu bewogen wurde, „nach dem Rechte der Regierung und nicht nach dem seinigen."

Spinoza will demnach die Anarchie ebensowenig als den Despotismus, die Zügellosigkeit der Staatsangehörigen ebensowenig als die Willkür der Staatsgewalt. Aber, indem ihm nicht Unterwerfung und Knechtschaft, sondern Sicherung der natürlichen Freiheit eigentlicher Endzweck des Staats ist, will er eine Staatsgewalt, die einerseits nicht zu schwach sei, jene Sicherheit bieten zu können, andrerseits aber nicht so stark sei, daß das Mittel den Zweck aufhöbe, d. h. daß die natürliche Freiheit, deren Sicherstellung man von ihr fordert, von ihr erdrückt werde. Es handelt sich daher vorzüglich um das Auffinden der rechten Mitte; — worüber jedoch hier nur die allgemeinen Grundsätze angegeben werden konnten, während deren praktische Durchführung je nach den einzelnen Regierungsformen, die wir im nächsten Abschnitt zu betrachten haben, eben dahin gehört.

Aber das Dilemma, das hiebei obwaltet, ist uns wol schon jetzt klar: der Staat wird gebildet, um die Freiheit und Wolfahrt zu sichern, folglich wird diese umsogesicherter sein, jemehr Macht dem Staat, bezüglich der Staatsgewalt, zu diesem Behufe eingeräumt wird. Aber da diese Macht von — Menschen gehandhabt wird, so ist Mißbrauch zu fürchten; und zwar steigt diese Furcht im gleichen Verhältniß zu jener Macht. Jemehr Grund eine Regierungsform zu dieser Besorgniß gibt, destoweniger darf sie absolut sein; gibt sie wenig oder gar keinen Grund zu jener Befürchtung, so wird es im Interesse Aller liegen, sie möglichst zu stärken. Weshalb denn auch, wie wir im nächsten Abschnitt sehen werden, Spinoza die Monarchie möglichstbeschränkt, die Aristokratie und Demokratie hingegen möglichstabsolut gestaltet wissen will. . .

5.

Wir haben im Bisherigen die Beschränkungen kennen gelernt, welchen die Staatsgewalt auch auf materiellem Gebiete bei Anwendung ihrer an sich absoluten Macht unterworfen ist. Hingegen ist das Gebiet des Geistes ganz ihrer Macht entrückt. Hier herrscht absolute Freiheit. Wir haben den Grund hievon schon früher (3, 2. 4.) mit wenigen Worten angegeben. Spinoza's Ansichten über diesen Punkt verdienen aber eine nähere Kenntnißnahme. Er kömmt hierauf im letzten Kapitel des theol. pol. Tr. ausführlich zu sprechen. Ja, der ganze Ideengang dieses Werkes, die Aeußerungen des Verfassers in der Vorrede wie die dem Titel beigefügte kurze Inhaltsangabe — „worin dargethan wird, daß die Freiheit, zu filosofiren, nicht nur unbeschadet des Glaubens und des Friedens im Staat gestattet werden könne, sondern daß sie nur zugleich mit dem Frieden im Staat und dem Glauben selber genommen werden könne" — berechtigen zu der Behauptung: daß Spinoza dieses ganze, nicht minder interessante als gelehrte Buch nur im Interesse der Geistesfreiheit geschrieben habe. Wir wollen es versuchen, hier den Hauptinhalt seiner diesfälligen Ansichten in möglichster Kürze wiederzugeben, da wir bei Besprechung des Verhältnisses von Staat und Kirche noch einmal und ausführlicher darauf zurückkommen müssen.

Kann auch oft der Geist, ebensogut wie die Körper, unter fremde Botmäßigkeit gebracht werden, und stehen auch, wie oberwähnt, dem Staat mannigfache Mittel zugebote, um das Urtheil, die Ansichten, Neigungen und Abneigungen seiner Angehörigen zu beeinflussen, „so ist es doch nie soweit gekommen, daß die Menschen nicht irgend einmal die Erfahrung gemacht hätten, daß Jeder an seinem eignen Verstande überflüssig genug habe und daß es soviele Geistes- als Geschmacksunterschiede gebe." Die Staatsgewalt wird es daher nie erwirken können, daß die

Menschen nicht ihr Urtheil über Alles und Jedes nach ihrem eignen Sinne fällen und dadurch diese oder jene Empfindung in ihnen angeregt werde. Denken aber die Menschen verschieden, so muß der etwaige Versuch: sie zum gleichmäßigen Sprechen nach dem Sinne der Staatsgewalt zu nöthigen, immer von den schlimmsten Folgen begleitet sein. Selbst die Gescheidtesten wissen nicht immer zu schweigen; vielweniger der große Haufe. Deshalb wird jene Regierung die gewaltsamste sein, wo einem Jeden die Freiheit, zu sagen und zu lehren, was er denkt, verweigert wird; diejenige hingegen gemäßigt, wo Jedem diese Freiheit gestattet ist. (Theol. pol. Tr. 20, 4. 8. 9.)

Es läßt sich jedoch nicht leugnen, daß die Majestät ebensogut durch Worte als durch Thaten beleidigt, d. h. des Staates Heil ebensosehr durch Jene wie durch Diese bedroht werden könne. Es wird sonach nicht räthlich sein, den Bürgern hierin unbedingte Freiheit zu gestatten, sowenig als ihnen diese ganz genommen werden darf. Es ligt uns also ob, hier zu untersuchen: wieweit einem Jeden diese Freiheit, dem Frieden des Staats und dem Recht der höchsten Mächte unbeschadet, gestattet werden könne und müsse.

Wir werden den sichern Mittelweg bald finden, wenn wir uns des obdefinirten Staatszweckes erinnern. Dieser ist „nicht zu herrschen und die Menschen durch Furcht im Zaum zu halten und sie unter eines Andern Gewalt zu bringen, sondern im Gegentheil einen Jeden von Furcht zu befreien, damit er, soweit Dies für ihn möglich, sicher leben, d. h. sein natürliches Recht zu existiren, ohne seinen eignen und des Andern Schaden am besten behaupten möge. Es ist nicht der Zweck des Staats, Menschen aus vernünftigen Geschöpfen zu Thieren oder Automaten zu machen, sondern daß ihr Geist und ihr Körper ungefährdet ihre Thätigkeit entwickeln, daß sie sich ihrer freien Vernunft bedienen, nicht in Haß, Zorn und Betrug mit einander streiten und

sich gegenseitig anfeinden. Der Endzweck des Staats ist also im Grunde — Freiheit." (Das. 20, 11. 12.)

Wir sahen ferner, wie es zur Bildung eines Staats nothwendig sei, daß alle Gewalt zu entscheiden, Allen (Demokratie) oder Einigen (Aristokratie) oder einem Einzigen (Monarchie) zustehe. Denn da das freie Urtheil der Menschen so sehr verschieden ist und ein Jeder allein Alles zu wissen glaubt, es auch nicht möglich ist, daß Alle gleicherweise ein und dasselbe denken und mit Einem Munde sprechen, so konnte kein ruhiges Staatsleben gedacht werden, wenn sich nicht Jeder seines Rechts: nach eigner Sinnesentschließung auch zu handeln, begeben hätte.

Es begab sich somit Jeder nur des Rechts, nach eignem Gutdünken zu handeln, nicht aber zu denken und zu urtheilen. Mithin kann zwar Niemand ohne Verletzung des Rechts der Staatsgewalt gegen einen Beschluß derselben handeln, aber man kann durchaus entgegengesetzt denken und urtheilen, wenn man es nur einfach sagt oder lehrt und es blos mit der Vernunft und nicht mit Leidenschaft oder um auf eigne Faust hin gewaltsam Reformen einzuführen, vertheidigt.

Wenn z. B. Jemand zeigt, daß ein Gesetz gegen die gesunde Vernunft und daß es deshalb abzuschaffen wäre, dabei aber seine Ansicht dem Urtheile der höchsten Gewalt unterwirft und inzwischen sich nicht thatsächlich gegen jenes Gesetz vergeht, so hat er gewiß soviel Verdienst um den Staat, als der gehorsamste Bürger. Thut er Dies aber um die Obrigkeit der Ungerechtigkeit zu beschuldigen und sie beim Volke verhaßt zu machen, oder sucht er aufrührerisch und wider Willen der Obrigkeit ein Gesetz abzuschaffen, so ist er allerdings ein Friedenstörer und Rebell.

Wir sehen also, wie ein Jeder dem Rechte und der Autorität der höchsten Gewalten, d. i. dem Frieden des Staats unbeschadet, Das, was er denkt, sagen und lehren kann; wenn er nemlich die Bestimmung aller Handlungen

ihnen überläßt und nicht gegen ihre Bestimmung handelt, obgleich dadurch oft seine Handlungen im Widerspruch mit seinen Meinungen und ausgesprochnen Ansichten stehen werden. Hat er doch mit dem Eintritt in den Staat freiwillig sein Urtheil dem der Gesammtheit inbetreff des Handelns untergeordnet! . . .

Nach Diesem läßt sich leicht bestimmen, welche Meinung im Staate als aufrührerisch betrachtet und daher unterdrückt werden kann. Solche nemlich, durch welche, wenn sie angenommen würde, das Grundwesen des Staats aufgehoben würde. Wenn z. B. Jemand lehrte, daß die höchste Gewalt nicht von sich selbst abhinge, oder daß Niemand sein Versprechen zu halten brauche, oder daß Jeder nach seinem eignen Ermessen leben müsse und Anderes dergleichen, daß, wenn es allgemeine Annahme und Geltung fände, den Staat völlig auflösen würde: der ist ein Empörer. Nicht sowol wegen seines Urtheils und seiner Meinung als vielmehr wegen der *That*, die solche Urtheile in sich schließt, weil er eben dadurch, daß er so Etwas meint, die der höchsten Gewalt entweder stillschweigend oder ausdrücklich versprochene Treue bricht. Jede andere Meinung aber, die nicht in jener Weise das Wesen des Staats angreift, ist durchaus freizugeben. Mit andern Worten: Im Staate ist jede Meinungäußerung frei, aber nicht eine solche, welche sich *über* den Staat, d. h. ihn selbst in Frage stellt. Durch Gewährung *dieser* Freiheit beginge der Staat einen Selbstmord. In jedem andern Punkte aber steht ihm durchaus kein Recht zu, die Denk-, Rede- und Lehrfreiheit zu beschränken. Und bedenken wir noch, daß die Treue eines Jeden gegen den Staat, wie die gegen Gott blos aus den *Werken* erkannt werden kann, so werden wir nicht zweifeln können, daß der beste Staat einem Jeden dieselbe Freiheit zu filosofiren verstatten muß, die der wahre Glaube einem Jeden verstattet.

Wol mag aus dieser Freiheit zuweilen einiger Nach-

theil entstammen; „aber — entgegnet Spinoza sehr richtig und wahr, wiewol man leider diese Wahrheit noch in neuester Zeit nicht anerkennen will — wo gab es je eine Einrichtung, so weise, daß kein Nachtheil daraus entstehen konnte? Wer Alles durch Gesetze bestimmen will, wird die Laster mehr aufregen, als bessern. Was nicht verhindert werden kann, muß man nothwendig gestatten, wenn auch oft Schaden daraus entsteht. Denn wieviele Uebel entspringen aus Luxus, Neid, Geiz, Völlerei und dergleichen; und doch erträgt man sie, weil sie durch den Befehl des Gesetzes nicht verhindert werden können, ungeachtet sie wahrhafte Laster sind. Deshalb muß man umsomehr die Freiheit des Urtheils gestatten, die entschieden eine Tugend ist und nicht unterdrückt werden kann. Hiezu kömmt auch noch, daß aus ihr keine Nachtheile entspringen, denen nicht durch das Ansehen der Obrigkeit vorgebeugt werden könnte. Abgesehen davon, daß diese Freiheit zur Beförderung der Künste und Wissenschaften höchst nöthig ist. Denn diese werden nur von Denen mit gutem Erfolge bearbeitet, deren Urtheil frei und durch Nichts vorweg eingenommen ist.“ (Das. 20, 12—26.) Was wol der holländische Denker des 17. Jahrhunderts dazu sagen würde wenn er heute vom Grabe erstünde und sähe, in welcher Weise in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die „zur Beförderung der Künste und Wissenschaften höchst nöthige“ Freiheit beschränkt oder richtiger vernichtet wird? Jedenfalls genösse er die, dem Profeten schmeichelhafte, aber dem Menschenfreund schmerzliche Genugthuung, seine Vorhersagung erfüllt zu sehen, daß nemlich widersinnige und unnatürliche Gesetze mehr aufregen als bessern. Denn unstreitig entstammten die meisten Staatsumwälzungen der Neuzeit aus der Mißachtung jenes Grundsatzes.

6.

Gesetzt aber, fährt Spinoza fort, jene natürliche Freiheit könnte unterdrückt, und die Menschen derart tirannisirt werden, daß sie auch flüsternd Nichts über ihre Lippen zu bringen wagten, was der hohen Weisheit der Staatsgewalt nicht genehm wäre. Wird die tirannische Ueberwachung und Niederhaltung sich auch auf die Gedanken erstrecken können? Eine Frage, die wol auch manchem modernen Staatsretter schlaflose Nächte verursachen mag. Denn weder das Seitengewehr der Schutzmänner noch das breite Schwert der Soldateska hat bisher die Unterthanen dahin bringen können, nur nach dem offiziellen Katechismus zu denken und zu fühlen... Aber noch ist nicht aller Tage Ende. Der Beharrlichkeit pflegt am Zielpunkte ihrer Laufbahn der Siegeskranz entgegenzuleuchten. Sollte sich Dies auch hier hoffen lassen? Sollten die Bürger wirklich durch Ausdauer und Energie der Staatsretter dahingebracht werden können, auch ihre Gedanken und Gefühle einer Präventivzensur zu unterwerfen und auch in Herz und Kopf nichts Polizeiwidriges zu bergen?

Spinoza antwortet für uns mit einem entschiedenen Nein. Des Menschen Geist ist elastisch. Er kann von sanfter Hand gebogen, aber nie mit starker Faust erdrückt werden. Jestärker der Druck in diesem, destoheftiger wird er im nächsten Augenblicke emporschnellen. Sicherlich wird es dahin nie kommen daß die Menschen auch in ihrem Denken sich nur nach dem Willen der Staatsgewalt richten sollten. Die nothwendige Folge eines derartigen Gesetzes, welches die freie Meinungsäußerung verböte, wäre daher, daß die Menschen täglich anders denken und anders reden, und folglich Treu und Glauben, die im Staate sosehr nöthig sind, zugrundegerichtet, verabscheuungswürdige Heuchelei und Treulosigkeit gehegt würde, woraus Betrügerei und der Verderb aller edlen Anlagen entsteht. (Das. 20, 27.)

Dieser moralischen Fäulniß verfiele gewiß die Gesellschaft, wenn ein solch' drakonisches Gesetz sich auf die Dauer erhalten könnte. Zum Glück für die Gesellschaft und zum Unglück für die Gewaltinhaber ist diese Erhaltung unmöglich. Weit entfernt, daß Dies geschehen könnte, daß nemlich Alles innerhalb vorgezeichneter Grenzen spräche, stemmen sich die Menschen gerade im Gegentheil, jemehr man ihnen die Redefreiheit zu nehmen trachtet, umso hartnäckiger dagegen. Sie sind meist so beschaffen, daß ihnen Nichts unerträglicher ist, als wenn man Meinungen, die sie für wahr halten, für Verbrechen hält, und wenn man ihnen Das für Laster anrechnet, was sie zu frommer Gesinnung gegen Gott und Menschen bewegt. Woher es denn entsteht, daß sie die Gesetze verwünschen und Alles gegen die Obrigkeit wagen und es auch nicht für schändlich, sondern für höchst ehrenhaft halten, um dieser Ursache willen Empörungen anzustiften und jede Uebelthat zu versuchen. Freilich — bemerkt Spinoza treffend — freilich nicht die Geizigen, Schmeichler und übrigen schwachen Seelen, deren höchste Glückseligkeit darin besteht, ihr Geld im Kasten zu beschauen und vollen Bauch zu haben — man könnte versucht werden zu glauben, Spinoza daguerrotipire moderne Filister — sondern Diejenigen die durch gute Erziehung, durch Ganzheit des Karakters und durch Tugend freier geworden. Derartige widersinnige Gesetze werden daher nicht die Lasterhaften, sondern die Braven treffen, nicht zur Einschränkung der Schlechten, die sich zum Lügen und Heucheln herbeilassen, sondern zur Aufregung der Ehrenhaften dienen und nie ohne große Gefahr für die Regierung aufrechterhalten werden können. (Das. 20, 28 — 31.)

„Welches Uebel, ruft der vielverschrieene Atheist mit edler Entrüstung, welches Uebel kann für einen Staat größer sein, als wenn man rechtschaffene Männer, weil sie

anders denken und nicht heucheln können, als Gottlose des Landes verweist? — (wovon bekanntlich Spinoza's eigne Verweisung aus Amsterdam ein lebendiges Beispiel gab); ... Was kann verderblicher sein, als wenn Männer nicht wegen eines Verbrechens, einer Schandthat, sondern weil sie freien Geistes sind, für Feinde gehalten und zum Tode geführt werden und das Schaffot, das Schreckbild der Schlechten, zur schönsten Schaubühne wird, um das höchste Beispiel der Duldung und Tugend zur höchsten Schmach für die Majestät zur Schau zu stellen? Denn wer sich seiner Rechtschaffenheit bewußt ist, fürchtet nicht den Tod wie ein Verbrecher und bittet die Todesstrafe nicht ab, da sein Geist von keiner Reue über eine schändliche That beklommen ist, sondern im Gegentheil er es für ehrenvoll und nicht für eine Strafe hält, für die gute Sache und ruhmvoll — für die Freiheit zu sterben. Was für ein Beispiel kann man wol durch den Tod solcher Männer geben, dessen Grund die Ungebildeten und Geistesschwachen nicht kennen und welchen die Aufrührer hassen und die Rechtschaffnen lieben? In der That kann Niemand daran ein anderes Beispiel nehmen, als um es nachzuahmen oder mindestens zu heucheln. ..." (Das. 20, 35. 36.)

Wol mag die persönliche Erinnerung an das politische Mertirerthum seines zu Paris gehenkten Lehrers van der Ende und seines im Haag zerfleischten Freundes Jean de Witt dieser Interjektion mehr Wärme verliehen haben, als wir sonst bei Spinoza zu finden gewohnt sind, der gewöhnlich mehr den Kopf als das Herz sprechen läßt. Aber die Behauptung bleibt, wenn auch mit Feuer vorgetragen, doch so wahr, als hätte Spinoza sie in der Ethik oder in den Cartesischen Prinzipien ganz in geometrischer Weise bewiesen. Sie bleibt ewig wahr und verdiente wahrlich noch heute volle Beherzigung.

Es gibt, für welche Sache immer, keinen fruchtbarern Dünger als — Mertirerblut. Der Boden, den er be-

fruchtet, bringt früh oder spät reichliche Saat. Freilich nicht Dem, der den rothen Dünger herbeigeführt, sondern jener Partei, die ihn hatte liefern müssen. Noch ist keine, nur irgendwie gerechte Sache im Blute erstickt worden; wol aber versanken oft ihre Verfolger in den Blutströmen, die sie ihren Mertirern abgezapft. Und hielte nicht die Unvernunft mancher modernen Rückschrittshelden gleichen Schritt mit ihrer Ungerechtigkeit, so würde schon der Egoismus eclairée sie darauf hinweisen, den Henker in Pension zu versetzen ...

Damit also, schließt Spinoza, nicht Heuchelei sondern Wahrhaftigkeit gelte und die höchsten Gewalten die Regierung am besten behaupten und nicht gezwungen werden, sie den Empörern abzutreten, müssen sie nothwendig die Freiheit des Urtheils gestatten und die Menschen so regieren, daß sie, ungeachtet ihrer verschiedenartigen und offenbar entgegengesetzten Meinungen, dennoch einträchtig leben. Und aus all' dem zieht Spinoza die Schlußfolgerung, daß es:

1) unmöglich ist, den Menschen die Freiheit zu nehmen, Das zu sagen, was sie denken;

2) Diese Freiheit, dem Rechte und der Autorität der höchsten Gewalt unbeschadet, einem Jeden verstattet und von Jedermann auch, mit Bestand eben dieses Rechts, erhalten werden kann, wenn er sich hieraus nicht die Erlaubniß nimmt, Etwas im Staate als Recht einzuführen oder gegen die bestehenden Gesetze zu unternehmen;

3) Jeder diese Freiheit mit Erhaltung des Staatsfriedens haben kann, und daß aus derselben kein Nachtheil entspringe, der nicht leicht verhindert werden könnte;

4) Gesetze, die über spekulative Gegenstände gegeben werden, völlig unnütze sind;

5) Diese Freiheit nicht allein rechtlich mit dem Be-

stand des Staatsfriedens der Frömmigkeit und des Rechts der höchsten Gewalten gegeben werden könne, sondern zur Erhaltung dieser Aller auch gegeben werden müsse...

7.

Wir haben im Bisherigen die allgemeinen Grundsätze kennen gelernt, nach welchen Spinoza Staatsrecht und Staatsverfassung organisirt wissen will. Es dürfte nun nicht minder interessant sein, der Kritik zu folgen, welche er mittelst dieser Grundsätze an einen historisch bestanden habenden Staat übt. Einerseits werden diese hier näher entwickelt und treten namentlich konkreter hervor; andrerseits schaltet der Kritiker manche Ansichten und Bemerkungen ein, zu denen der abstrakte Lehrer keine Gelegenheit gefunden. Auch ist eben dieser Staat thatsächlich in der Weise entstanden, wie Spinoza theoretisch die Entstehung aller Staaten annimmt, nemlich vertragsweise.

Die der Kritik unterzogene Staatsverfassung ist die mosaische. Eine nähre Betrachtung derselben vom Spinoza'schen Standpunkte aus, d. i. vom Standpunkte der vorurtheilsfreien und voraussetzungslosen, reinimmanenten Vernunftkritik, dürfte auch für unsre Zeit noch lehrreich sein, da es eben die mosaische Staatsverfassung ist, kraft welcher in älterer und neuerer Zeit geistlicher wie weltlicher Despotismus die Heiligsprechung ihrer freiheitswidrigen Gelüste und Bestrebungen heischten.

Nachdem die Ebräer Egipten verlassen hatten, waren sie an kein Recht einer andern Nation mehr gebunden, sondern es stand ihnen frei, neue Rechte nach Gefallen anzuordnen und Länder in Besitz zu nehmen, welche sie wollten. Befreit von dem unerträglichen Druck der Egipter und an keinen andern Vertrag noch gebunden, erlangten

sie wieder ihr natürliches Recht zu Allem was sie vermochten und Jeder konnte von Neuem überlegen, ob er Dasselbe beibehalten oder sich dessen begeben und es einem Andern übertragen wolle. Hier existirte also wirklich jener Naturstand, den wir uns idealiter als jedem Staat vorangegangen denken. Und es entstand jene zweifache Frage, die bei dieser Lage der Dinge immer nothwendig hervorgerufen werden muß: ob man die Einzelwillen in einen Gesammtwillen konzentriren, d. h. eine bürgerliche Gesellschaft bilden, und wenn ja, ob man die jemalige Auslegung dieses Gesammtwillens seinem natürlichen Organ, der Gesammtheit selbst, vorbehalten, oder sie einem künstlichen Organ übertragen, d. h. eine unabhängige Herrschergewalt schaffen wolle?

Erstere Frage hatten die Ebräer schon vor ihrem Auszug aus Egipten bejahend beantwortet. Denn sie hatten durch gemeinsame Kräfte ihre Befreiung bewirkt, um hinterher eine eigne bürgerliche Gesellschaft zu bilden. Inbetreff der zweiten Frage aber beschlossen sie auf Moseh's weisen Rath: die höchste Staatsgewalt Niemandem zu übertragen, sondern sie der Gesammtheit selbst unmittelbar zu belassen, oder — um es mit Spinoza biblisch auszudrücken — „ihr Recht keinem Menschen sondern Gott allein zu übertragen."

„Dieses Versprechen oder diese Uebertragung des Rechts an Gott ist auf eben die Art geschehen, wie wir oben gesagt haben, daß es bei gewöhnlichen Gesellschaften geschehe, wenn die Menschen sich entschließen, sich ihres natürlichen Rechts zu begeben. Denn sie begaben sich ausdrücklich (s. 2. B. M. 24, 2) durch einen Vertrag und Eid ihres natürlichen Rechts freiwillig, weder durch Gewalt gezwungen noch durch Drohungen erschreckt und übertrugen es Gott ... Gott allein führte also die Oberherrschaft über die Ebräer, und dies wurde also blos kraft des Vertrags das Reich Gottes und Gott der König der Ebräer genannt, und folglich heißen auch die Feinde dieser Re-

gierung Feinde Gottes, und Bürger, welche dieselbe an sich reißen wollten, des Verbrechens der beleidigten göttlichen Majestät schuldig, und endlich die Rechte des Reichs Rechte und Befehle Gottes . . . Und aus diesem Grunde konnte dieses Reich eine Theokratie genannt werden, weil seine Bürger durch kein anderes Recht als das von Gott geoffenbarte verpflichtet waren. Alles dieses aber bestand mehr in der Meinung, als in der Wirklichkeit. Denn in der That behielten die Ebräer das Recht der Regierung absolut bei, wie sich aus dem folgenden ergeben wird, nemlich aus der Art und Weise, wie dieses Reich verwaltet wurde, die ich nun hier auseinandersetzen will." (Theol. pol. Tr. 20, 26—32.)

Dieser einfachen Auffassungsweise des Grundprinzips wird gewiß jeder denkende Leser beistimmen, der an der biblischen Darstellung Schale von Kern zu scheiden weiß. Wenn die oberste Staatsgewalt Jehovah übertragen wurde, so sollte damit vorzüglich ein negatives und erst durch dieses mittelbar ein positives Ergebniß erzielt werden. Sie sollte in keines einzelnen Menschen Hand, sondern bei der Gesammtheit bleiben. Die Behauptung aber, daß diese ja ihrer Freiheit beraubt, indem sie den Befehlen Jehovah's unterworfen war, ist ebenso absurd, als wenn man sagen wollte: in einer freien Republik seien die Bürger willen- und rechtlos, weil sie den im Namen der Freiheit dekretirten Gesetzen gehorchen müssen, also die Freiheit über sie stehe. Wenn nichtsdestoweniger im Verlauf der jüdischen Geschichte der Name Jehovah's oft von Einzelnen zu freiheitswidrigen Zwecken mißbraucht wurde, so dürfen wir nicht vergessen, daß auch der Name der Freiheit oft dieses Schicksal erfuhr. Der Grundgedanke aber, der Moseh bei dieser Organisation leitete, war kein anderer als: jedem Mißbrauch der Staatsgewalt und jeder Usurpation vorzubeugen und die absolutfreie Herrschaft des

Gesammtwillens in seinem Staate für immer aufrecht zu erhalten.

Da die Ebräer ihr Recht keinem Andern übertrugen, sondern Alle gleicherweise sich ihres Rechts wie in einer Demokratie begaben und aus Einem Munde riefen: Alles was Gott reden wird (ohne einen ausdrücklichen Mittler), Das wollen wir thun, so folgt, daß nach diesem Vertrage Alle einander völlig gleich geblieben sind, daß das Recht, Gott um Rath zu fragen, Gesetze anzunehmen und auszulegen, bei Allen gleich gewesen sei und daß Alle die ganze Verwaltung des Reichs absolut gleich innegehabt. Deswegen traten sie das erste Mal Alle gleicherweise vor Jehovah, um zu hören was er befehlen wolle, d. h. die obersten und allgemeinsten Rechts- und Tugendgesetze, im Dekolog enthalten, wurden von Allen gemeinsam berathen und angenommen, wo also der Gesammtwille sich noch in seiner reinsten Unmittelbarkeit geltend machte.

Dem Moseh, der an ihrer Befreiung aus Egipten und an der Bildung ihrer bürgerlichen Gesellschaft den hervorragendsten Antheil gehabt und infolge seiner Tapferkeit und Weisheit das allgemeine Vertrauen genoß, übertrugen es nun die Israeliten: Von jenen durch den Gesammtwillen festgestellten obersten Staatsgesetzen die Anwendung auf die wichtigsten Einzelfälle zu machen und nach seiner Ansicht jene Gesetze zu erlassen, die zum Erblühen und Gedeihen des Gemeinwols förderlich sein dürften. Uebrigens konnte er auch hiebei nicht ganz unbeschränkt verfahren, noch abgesehen davon, daß er sich stets an jene obersten Grundprinzipien halten mußte. Er hatte eigentlich nur das Recht der Initiative, nicht aber, seinem Willen unmittelbar Gesetzeskraft zu geben. Hierzu mußte die Mitwirkung der Aeltesten und Stammeshäupter, bei sehr wichtigen Anlässen auch des ganzen Bürgerthums beansprucht werden.

Doch war immerhin Moseh's Macht ziemlich aus-

gedehnt. Denn „er allein ist der Geber und Ausleger der göttlichen Gesetze geblieben, und folglich auch der oberste Richter, den Niemand richten konnte und der allein bei den Ebräern die Stelle Gottes, d. h. die höchste Majestät, innehatte, da er allein das Recht besaß, Gott zu fragen, dem Volke die göttlichen Antworten zu ertheilen und es zur Erfüllung derselben zu zwingen."

Es stand auch in seiner Macht, seinen Nachfolger zu ernennen und diesen mit ähnlicher Machtvollkommenheit auszurüsten. Denn dadurch, daß das Volk all' sein Recht ihm übertragen und absolut versprochen hatte, ihn als den Dollmetsch des göttlichen Orakels zu betrachten, mußte es auch Den, welchen er zu seinem Nachfolger ernannte, als einen Gotterwählten gelten lassen. Moses besaß nemlich nicht nur das Recht der Gesetzgebung, welches er wie oben erwähnt mit den Vertretern des Volks theilte, sondern es war ihm auch, und zwar ihm allein, das Recht der Konstituante übertragen worden. Und es lag demnach in seiner Befugniß, den Wirkungskreis seines Nachfolgers und überhaupt das Verhältniß genau zu bestimmen, welches fernerhin zwischen der Gesammtheit und ihrem künstlichen Organ bestehen solle.

Hätte er nun zu seinem Nachfolger einen Solchen erwählt, der wie er selbst die ganze Verwaltung des Reichs innehaben sollte, so wäre der Staat reinmonarchisch gewesen. Moseh, um sein Volk vor Tirannei zu wahren, that Dies nicht.

Er wahrte für's Erste die Freiheit dadurch, daß er die gesetzgebende und die vollziehende Gewalt nicht in Eine Hand legte. Die Gesetze, bezüglich die Anordnungen Jehovah's, wurden vom Hohenpriester ertheilt; sie zu vollziehen stand hingegen nur dem obersten Befehlshaber zu. Infolge dieser Theilung konnte weder der Eine noch der Andere sein Recht mißbrauchen. „Denn der Hohepriester hatte zwar das Recht, Gesetze auszulegen und die Aus-

sprüche Gottes zu ertheilen, aber nicht wie Moseh, wann er wollte, sondern nur, wenn er von dem Heerführer oder dem höchsten Rathe oder Andern dergleichen dazu aufgefordert war. Der oberste Befehlshaber des Heeres hingegen und die Rathsversammlung konnten Gott um Rath fragen wann sie wollten, aber sie durften die Antworten Gottes nur vom Hohenpriester empfangen. Daher waren die Aussprüche Gottes im Munde des Hohenpriesters nicht so, wie in Moseh's Mund, Befehle, sondern nur Antworten und erhielten erst dann Gesetzes- und Beschlußkraft, wenn sie von Josua und den Rathsversammlungen angenommen waren. Ferner besaß der Hohepriester, der die Antworten Gottes von Gott empfing, rechtlich keine Militärmacht und keine Herrschaft, und andrerseits konnten Jene, die mit Recht regierten, nicht auch rechtmäßig Gesetze geben." (Theol. pol. Tr. 17, 50.)

Und Dies bezeichnet Spinoza mit Recht als ein bedeutendes Vorkehrungsmittel dagegen, daß die Regierenden nicht in Tirannei ausarten. „Denn Diejenigen, die ein Reich verwalten, suchen alles Schlechte, was sie begehen, mit einem Schein des Rechts zu bemänteln und das Volk glauben zu machen, daß sie rechtschaffen gehandelt hätten, was sie auch leicht in ihrer Gewalt haben, wenn die ganze Auslegung des Rechts von ihnen allein abhängt. Denn es ist kein Zweifel, daß sie hieraus die größte Freiheit ziehen, Alles zu unternehmen, was sie wollen und was ihnen ihre Lust eingibt, daß ihnen aber ein großer Theil dieser Freiheit genommen werde, wenn das Recht der Gesetzesauslegung einem Andern zukömmt, und wenn zugleich die wahre Auslegung derselben Allen so offen daligt, daß Keiner darüber in Zweifel sein kann. Hieraus ist offenbar, daß den Oberhäuptern der Ebräer dadurch eine große Ursache zu schlechten Handlungen entzogen war, daß alles Recht die Gesetze auszulegen, den Leviten allein

überlassen wurde, die weder eine Verwaltung noch einen Theil des Staats wie die Uebrigen besaßen, und deren ganzes Schicksal und deren Ehre von der richtigen Gesetzesauslegung abhing.“ (Das. 17, 63.)

Ein anderes Mittel gegen Willkür und Tirannei sieht Spinoza auch in der genauen Gesetzeskunde, welche in allen Volksschichten verbreitet war. Viele modernere Kämpfe zwischen Regierung und Volk rührten hauptsächlich daher, daß die Grundgesetze allmälig in Vergessenheit geriethen. Das Volk wurde in Unwissenheit über seine Rechte erhalten. Die Regierungen verstanden es, diese allmälig zu übertreten, bis sie dieselben völlig vernichten konnten. Erst wenn es zu diesem Aeußersten kömmt, pflegt das Volk aus seiner Lethargie zu erwachen und des gröblichen Unrechts innezuwerden, das bisher an ihm geübt worden. Aber dann muß der Kampf immer ein hartnäckiger, oft ein blutiger werden. Aus der bisherigen Usurpation will man dann ein Recht herleiten, das bisherige unwissenheiterzeugte Stillschweigen des Volkes für Zustimmung ausgeben. Diesen sofistischen Rechtsgründen, in welche die Gewalt sich zu hüllen sucht, steht auch der altersgeheiligte Usus zur Seite, während das Volk sich nur auf ein durch Verjährung geschwächtes Recht zu berufen hat. Wo hingegen die Gesetzeskunde allgemein verbreitet ist, daß die kleinste Gesetzesübertretung der Regierung allsogleich vom Volke als solche erkannt und entschieden zurückgewiesen wird, da kann die Hidra der Willkür in der Geburt erstickt und die Kluft zwischen Recht und Macht nie so ungeheuer werden, daß sie nur durch Blutströme und Leichenhaufen gefüllt werden könnte.

Im mosaischen Staate war diesem Uebel dadurch vorgebeugt, daß dem ganzen Volke geboten war, sich alle sieben Jahre an einem bestimmten Orte zu versammeln, wo der Hohepriester es die Gesetze lehren sollte, und daß außerdem auch ein Jeder für sich beständig mit der größten

Aufmerksamkeit das Buch des Gesetzes lesen und abermals lesen sollte (5. B. M. 6, 7; 31, 9). Die Oberhäupter mußten also wenigstens um ihrer selbst willen, wenn sie vom Volke hochgeehrt sein wollten, sehr darauf bedacht sein, Alles nach den vorgeschriebenen und Jedermann genugsam bekannten Gesetzen zu verwalten, damit sie das Volk auch als Diener der Regierung Gottes und als seine Stellvertreter verehre, denn sonst konnten sie dem höchsten Hasse des Volks nicht entgehen. (Das. 17, 64. 65.)

Eine zweite Maßregel „von sehr großer Wichtigkeit" zur Sicherung der Volksfreiheit war die Errichtung des Bürgermilitärs und die Ausschließung aller fremden Söldlinge. „Denn — bemerkt Spinoza — es ist gewiß, daß die Fürsten blos durch ein Heer, dem sie Sold bezahlen, das Volk unterdrücken können, und daß sie nichts mehr fürchten, als die Freiheit des Bürgermilitärs, durch dessen Tapferkeit, Anstrengung und großes Aufgebot seines Bluts die Freiheit und der Ruhm des Staats errungen wurde." (Das. 17, 66. 67.) Die neuere Geschichte hat leider mehr denn irgendwelche, selbst als die römische Cäsarenepoche, die Wahrheit dieser Ansicht bekräftigt. Wir kommen im nächsten Abschnitt ausführlicher auf sie zurück.

Hiezu kam drittens die Furcht vor den — Profeten. Regierte der Fürst ungerecht, so erhoben sich aus der Mitte des Volks begeisterte und beredte Männer, die ihn öffentlich anklagten oder gar das Volk zum offnen Widerstand aufriefen. Jemehr Grund zur Unzufriedenheit der Regent dem Volke gegeben, destowilliger folgte es jenen gotterleuchteten Tribunen. Ein gerechter König hingegen hatte diese Instanz nicht zu fürchten. Wahre Profeten, d. h. Männer, die ohne alle Rücksicht nur das Volkswol im Auge hatten, konnten sich gegen ihn nicht erheben, weil es an aller Veranlassung hiezu fehlte. Falsche konnte er, ohne

etwa dadurch das Mißfallen des Volks zu erregen, als Ruhestörer zum Schweigen bringen. (Das. 17, 71. 72.)

Viertens stand „das Oberhaupt weder durch Adel noch durch ein Recht des Bluts über die Andern, sondern die Rechtsverwaltung kam ihm blos rücksichtlich seines Alters und seiner Tugend zu.“ Mißbrauch der Gewalt war daher umsoweniger zu fürchten, als man sie nur solchen Männern anvertraute, die schon früher genügende Beweise ihres volksfreundlichen und Rechtssinns gegeben hatten. (Das. 17, 73.)

8.

Durch diese Mittel war der Gefahr, „daß die Regenten Tirannen werden“ kräftig vorgebeugt. Wie aber wurde das andere, für des Staates Gedeihen nicht minder bedrohliche Uebel verhütet, daß nemlich „die Unterthanen Rebellen werden“?

Schon die Art, wie Spinoza diese Frage auffaßt, ist karakteristisch und interessant. Er hat im Bisherigen die Vorkehrungen angegeben, durch welche in der mosaischen Verfassung das Volk gegen Uebergriffe der Regenten gesichert war. Folgerecht würde man jetzt wieder die Aufzählung solcher Mittel erwarten, durch welche die Rechte des Regenten gegen von Seiten des Volks etwa unternommene Uebergriffe gesichert würden. Aber daran denkt Spinoza nicht im Entferntesten! Durch die Vorkehrungen, welche den Unterthan verhindern sollen, Rebell zu werden, will er nicht das Staatsoberhaupt gegen persönliche Verkürzung, sondern den Staat vor Verrath gesichert wissen.

Es ist Dies eine logischnothwendige Folge seiner Ansicht vom Staate überhaupt. Wir sahen, daß auch im Staatsleben der Gesammtwille noch immer zurecht fortbesteht und nur die Interpretation und Vollstreckung desselben irgend einem künstlichen freigewählten Organ über-

tragen wird. Dieses hat sonach die Rechte des Volks zu vertreten, kann daher nie Rechte gegen dasselbe haben. Es vertritt Rechte und hat Pflichten. Ein etwaiger in den letzten Jahrhunderten oft geführter Kampf zwischen Rechten der Nation und Rechten der Regierung ist auf diesem Standpunkte an sich ein Unsinn. Letztere hat keine selbstständigen Rechte, sondern nur jene, welche die Nation ihr zur Wahrung und Vollziehung überträgt. Wenn sie nichtsdestoweniger in einen Widerspruch gegen Diese tritt, so kann Dies nur ein Kampf zwischen den Rechten der Nation und der Gewalt der Regierung sein.

Spinoza hat deshalb auch keine Ahnung von den modernen „Majestätsverbrechen", nach welchen die „unehrerbietige" Aeußerung gegen die „geheiligte" Person des Regenten als todeswürdiges Verbrechen gilt. Majestäts-Verbrecher ist ihm Derjenige, „der das Recht der höchsten Gewalt auf irgend eine Weise an sich zu reißen oder an einen Andern zu bringen versucht" (Theol. pol. Tr. 16, 48), d. h. der eigenmächtig gegen den Willen des Volks eine Staatsumwälzung herbeiführen will. Ebenso versteht er hier auch unter „Rebellen" nur Jene, welche den Bestand des Staats bedrohen. Deshalb obligt es ihm zur Beantwortung der obgestellten zweiten Frage nicht etwa: in der mosaischen Verfassung jene Mittel nachzuweisen, durch welche die Macht des Volkes seinem Regenten gegenüber beschränkt würde — denn diese kennt keine andere Grenze als den Willen des Volks — sondern: wodurch der Staat gegen Verrath im Innern gesichert wurde. Dies geschah im ebräischen Staat dadurch:

Daß erstens die Vaterlandsliebe allgemein und stark war. „Wer seine Aufmerksamkeit nur ein wenig darauf richten will, wird alsbald sehen, daß die Grundverfassung des israelitischen Reichs eine so besondere Liebe in den Herzen der Bürger erzeugen mußte, daß man nur äußerst schwer den Gedanken fassen konnte, das Vaterland

zu verrathen oder von demselben abzufallen. Vielmehr mußten sie ihm Alle so ergeben sein, daß sie lieber das Aeußerste als eine fremde Regierung duldeten." Da sie ihr Recht nur auf Gott übertragen, ihn allein als ihren Herrscher anerkannt hatten, und ihr Reich für das Gottesreich hielten, so konnten sie sich nichts Schändlicheres denken, als das Vaterland zu verrathen und es unter die Botmäßigkeit eines Andern zu bringen.

Es gab aber noch ein festeres und haltbareres Band, das die israelitischen Bürger an ihren Staat fesselte und nicht einmal die Lust, ihn zu verlassen, geschweige denn den sündigen Gedanken, ihn zu verrathen, aufkommen ließ. Es war Dies die Rücksicht des Vortheils, „der das Mark und Leben aller menschlichen Handlungen ist." Und dieser war hier bestens berücksichtigt. Denn nirgends besaßen Bürger ihr Eigenthum mit größerem Recht als die Unterthanen dieses Staats, die den gleichen Antheil an Land und Feld besaßen wie das Oberhaupt und wo Jeder ewiger Herr seines Antheils war. Denn war Einer durch Armuth gezwungen, sein Grundstück oder seinen Acker zu verkaufen, so mußte er ihm beim Eintritt des Jubeljahrs wieder vollständig zugestellt werden. Und in dieser Weise gab es noch andre Einrichtungen, damit Niemand um seinen festen Besitz kommen könne. Sodann konnte auch die Armuth nirgend erträglicher sein, als wo die Liebe gegen den Nächsten, d. h. gegen den Mitbürger, mit der größten Gewissenhaftigkeit ausgeübt werden mußte, um die Gnade Gottes, ihres Königs, zu besitzen. Den ebräischen Bürgern konnte es also nur in ihrem Vaterlande wol ergehen, außerhalb desselben war höchster Nachtheil und Schande." (Theol. pol. Tr. 17, 84—86.)

Von tiefem psichologischen Blicke und dem Bestreben Spinoza's, den Staat immer den natürlichen Eigenschaften des Menschen gemäß organisirt zu sehen, zeigt es, wenn er als wirksames Mittel zum Gedeihen des israelitischen Staats

auch die gebotnen Ruhe=, bezüglich Fest= und Freudentage bezeichnet. Dreimal im Jahre waren sie — die Israeliten — Gottes Gäste; am siebenten Tage in jeder Woche mußten sie sich aller Arbeit enthalten und sich der Ruhe widmen, und außerdem waren ihnen auch andere Zeiten bezeichnet, an welchen anständige Freudenfeier und Gastmahle nicht blos zugelassen, sondern befohlen waren. „Und ich glaube, daß kein wirksameres Mittel, die Gemüther der Menschen zu lenken, erdacht werden könne als dieses. Denn durch Nichts werden die Herzen der Menschen mehr eingenommen als durch Freude, die aus Verehrung, d. h. aus Liebe und Bewunderung zugleich entsteht." Wie in so manchen andern Punkten handelten auch hierin die alten Staatsmänner unzweifelbar weiser, als manche modernen. Letztere glauben das Volk nur dann gut regieren zu können, wenn sie es entweder durch unerschwingliche Abgaben u. s. w. so tief herabdrücken, daß es sich nur nothdürftig erhalten, aber an Fest und Freude auch nicht denken kann: oder wenn sie im Gegentheil eine gewisse Gattung von Vergnügungen befördern, durch die das Volk entnervt und dadurch zu jeder politischen Thätigkeit unfähig gemacht wird. Daß Letzteres ebenso unmoralisch wie Ersteres ungerecht und das Eine wie das Andere unpolitisch ist, leuchtet von selbst ein. Griechen und Römer und vor beiden schon die ältesten Regierungen Asiens handelten viel zweckmäßiger, wenn sie dem Volke Feste und Freuden nicht nur gönnten, sondern dieselben auch beförderten und in denselben ein neues mächtiges Mittel zur Veredlung und Erhebung des Volksgeistes und zur spielenden Einwirkung auf denselben suchten und auch fanden. Wir müssen daher auch unserm Filosofen beistimmen, wenn er in der bedeutenden Stelle, welche dieser Einrichtung im mosaischen Staatsmechanismus eingeräumt war, ein wirksames Mittel zu ihrem Gedeihen und Bestehen erkennt.

9.

Im mosaischen Staatsorganismus waren sonach mannigfache Vorkehrungen getroffen, daß weder „die Regenten — Tirannen" noch „die Unterthanen — Rebellen" werden. Wie kam es denn nun, daß trotzdem der ebräische Staat so oft von innern Unruhen heimgesucht, von äußern Feinden besiegt und zuletzt ganz vernichtet wurde?

Im Karakter der Nation, wie oft behauptet worden, kann Dies nicht gelegen haben. Wir haben schon früher (2, 7.) Spinoza's diesfällige Ansicht vernommen: daß die Natur nur Individuen, nicht Völker schaffe, und Letztere, bezüglich ihr Karakter, nur ein Erzeugniß der Gesetze und der Sitte sei. „Wollte man also zugeben, daß die Ebräer widerspenstiger als alle andern Nationen gewesen wären, so müßte Dies einem Fehler in den Gesetzen oder in den angenommenen Sitten zugeschrieben werden." (Theol. pol. Tr. 17, 94.) Offenbar polemisirt hier Spinoza gegen den in der Bibel den Israeliten oft gemachten Vorwurf, daß sie ein „hartnäckiges Volk" seien. Und wol nicht mit Unrecht. Denn großentheils ist dieser Vorwurf weniger Wahrheit als vielmehr der Ausfluß persönlicher Gereiztheit der geschichtschreibenden Leviten, die das Volk „hartnäckig", bezüglich empörerisch und hochverrätherisch schalten, wenn es nicht blind glauben und sklavisch gehorsamen wollte.

Die Wurzel des Uebels muß also im Staatsorganismus selber gelegen haben. Spinoza findet sie im — Priesterthum und in dem durch dasselbe mittelbar hervorgerufenen — Königthum.

Hätte Moseh die ursprüngliche Einrichtung auch für die Zukunft beibehalten und den Gottesdienst wie die Gesetzesauslegung den Erstgeborenen aller Stämme belassen, so wäre die allseitig bestehende Gleichheit zwischen den Stämmen und Familien auch in diesem Punkte gewahrt

und dadurch Zufriedenheit und Ruhe gesichert gewesen. Denn wer würde das heilige Recht seiner Blutsverwandten verletzen wollen? Was würde man lieber gewollt haben, als seine Blutsverwandten, Brüder und Eltern aus religiöser Ehrfurcht zu ernähren, als sich von ihnen in der Gesetzesauslegung unterrichten zu lassen und von ihnen die göttlichen Aussprüche zu empfangen? ...

Bekanntlich aber entzog Moseh bald nach Entstehung seines Staates den Erstgebornen jene Vorrechte und Pflichten, mit denen sie in den Patriarchenfamilien seit Jahrhunderten bekleidet gewesen. Die Anbetung des goldenen Kalbes, eine Sünde, an der selbst die gottgeweihten Erstgebornen allesammt theilnahmen und von der sich nur der Stamm Levi fernhielt, bot Moseh eine raschbenützte Veranlassung, diesen Stamm, dem er selbst angehörte, vor allen andern zu bevorzugen und ihm allein die Verwaltung der geistigen und geistlichen Angelegenheiten der gesammten Nation zu übertragen. Er schuf eine förmliche Priesterkaste, die, weil nicht mit den übrigen Stämmen und Familien verbunden, sondern als besondrer, einer besondern Verrichtung geweihter Stamm dastehend, ein Ganzes für sich ausmachte, und demzufolge nicht das Wol der großen Gesammtheit, sondern ihres eignen engern Kreises zur Richtschnur und zum Zweck ihres Wirkens machte.

Damit war der erste Grund zum Unfrieden, zu innern Kämpfen und dadurch zum allmäligen Verfall des Staates gelegt. Durch die Auserwählung der Leviten wurde den andern Stämmen stets ihre Sündhaftigkeit und Verworfenheit vor Augen gerückt. Dieser Vorwurf mußte schmerzen, auch wenn er ein stiller geblieben wäre, auch wenn alle Leviten edeldenkend genug gewesen wären, sich durch Bescheidenheit und Demuth der ihnen angewiesenen höhern Stellung würdig zu zeigen. Aber auch sie waren Menschen. Mißbrauch der ihnen anvertrauten Würde, stolzes Herabsehen auf die Weltlichen, bitterer Tadel über die

Sündigen und ähnliche Aufreizungen konnten bei einer exklusiven Priesterkaste dem Volke gegenüber nicht ausbleiben. Das Volk mochte sich aber den Priesterdünkel umsoweniger gefallen lassen, da das Institut überhaupt ein neues war und noch kein Glorienschein des Alters die dünkelhafte Anmaßung in gottgegebne Würde umwandelte.

„Sobald das Volk in der Wüste Muße genug zu haben anfing, so begannen schon viele Männer, und zwar nicht aus dem Pöbel, diese Erwählung übel aufzunehmen, und nahmen daher Anlaß zu glauben, daß Moseh nicht auf Befehl Gottes sondern Alles nach Belieben anordne, weil er nemlich seinen Stamm vor Allen ausgewählt und das Recht des Hohenpriesteramtes seinem Bruder auf ewige Zeiten ertheilt habe. Weshalb sie in einem Aufruhr zu ihm gingen und riefen, daß sie Alle gleichheilig seien und er selber widerrechtlich über Alle erhoben würde. Er konnte sie auch auf keine Weise beruhigen, sondern sie wurden Alle durch ein zum Zeichen der Glaubwürdigkeit verrichtetes Wunder ausgerottet, woraus ein neuer und allgemeiner Aufruhr des ganzen Volkes entstand, welches nemlich glaubte: Jene wären nicht durch Gott den Richter, sondern durch eine Kunst des Moseh vertilgt worden, bis es endlich, nach einer großen Niederlage oder Pest ermüdet, sich beruhigte, aber so, daß Alle lieber sterben als leben wollten. Es war also mehr ein Nachlassen des Aufruhrs als ein Anfang der Eintracht." (Das. 17, 103. 104.)

Geschah Dies schon beim Leben Moseh's, umwieviel schlimmer mußte es später kommen, wo die öffentlichen Wunder aufhörten und auch die außerordentlichen Männer immer seltner wurden, die Leviten sonach weder durch hervorragende Individualitäten noch durch auffällige Thaten imponiren konnten. Gleichzeitig stieg aber auch ihr Streben nach Herrschaft und Genuß, und dadurch auch die Verschlimmerung ihrer Sitten. Das Volk klagte, wie Dies gewöhnlich geschieht, Alle für das Vergehen Einzelner an.

Es wurde unzufrieden. Es empfand Ueberdruß, müßige und verhaßte, nicht durch Blutsbande mit ihm verbundene Leute zu ernähren, besonders in Mißjahren. Der großentheils gerechte Unwille, den man gegen deren Vertreter empfand, wurde bald auf die Religion selbst übertragen. Was wunder, wenn die Israeliten endlich von dem zwar göttlichen, aber ihnen doch schimpflichen und auch verdächtigen Kultus abfielen und nach einem neuen verlangten, daß die Oberhäupter, die stets auf Mittel und Wege trachteten um das Recht der höchsten Regierung allein zu behalten, dem Volke Alles gestatteten und neue Gottesdienste einführten, um es sich zu verbinden und von dem Hohenpriester abwendig zu machen?! . . .

Die Zerwürfniß und Spaltung kam dadurch soweit, daß das Volk seiner ursprünglichen reindemokratischen Verfassung untreu wurde und nach einem irdischen König verlangte. Es enthronte Jehovah, weil es mit seinen Statthaltern sosehr unzufrieden war. Es wollte sich selbst einen Herrscher geben, damit dieser, „von des Volkes Gnaden" erhoben, im Sinne des Volkes regiere, nicht aber die Priester „von Gottes Gnaden" nach angeblich himmlischen Geboten es willkürlich beherrschen und hofmeistern. Allein, das Volk hatte wol das Uebel richtig erkannt, weil es dasselbe schmerzlich genug gefühlt, aber es hatte nicht das rechte Mittel zur Heilung ergriffen. Aus dem neuen Institut, dem Königthum, erwuchs reicher Stoff zu neuem Aufruhr, wodurch auch zuletzt der Untergang des neuen Staats erfolgte.

Das Uebel erforderte eine Radikalkur. Das Institut des levitischen Priesterthums mußte ganz aufgehoben und ihre Würde entweder wieder den Erstgebornen zugewiesen oder irgend eine andere volksthümliche Einrichtung getroffen werden. Statt dessen begnügte man sich mit einer halben Reform. Man ließ das levitische Priesterinstitut fortbestehen. Man brach auch nicht seine Macht, sondern suchte

sie zu beugen. Sie sollte durch das Gegenübertreten eines, mit größerer Macht als die bisherigen Suffeten ausgerüsteten Königs paralisirt werden. Eben dadurch wurde aber eine ewige Nebenbuhlerschaft, ein unablässiger Kampf zwischen weltlicher und geistlicher Macht wachgerufen; ein Kampf, dessen Hartnäckigkeit — die Geschichte aller Zeiten bezeugt's — nur von seiner Verderblichkeit überzu werden pflegt.

Den Leviten allein stand nemlich noch immer das Recht zu, die heiligen Aemter zu verwalten und Gottes Befehle auszulegen. Schon beim Beginn des Königthums zeigte sich, in welch' weiter Ausdehnung die Leviten von diesem Rechte Gebrauch machen wollten und wie beschränkt und prekär durch Dieses die königliche Macht werde. Samuel wollte im König nur ein blindvollziehendes Werkzeug der Priesterpläne sehen. Sobald Saul aber mehr Selbstständigkeit zeigte, als der greise Profet ihm zugetrauet haben mochte, entthronte er ihn, um an seine Stelle den gefügigern kleinen betlehemitischen Hirtenknaben zu setzen. Später versuchten Priester und Profeten oft eine Wiederholung dieses Manoeuvre's, traten entweder selbst gegen den Inhaber des Thrones auf, oder ermuthigten ehrgeizige und herrschsüchtige Männer, es zu thun und waren gewöhnlich die Seele aller Verschwörungen.

Für die Könige war es unter derartigen Verhältnissen eine Lebensfrage, sich jener gefährlichen Nebenbuhlerschaft zu entledigen. Deshalb erlaubten sie, andern Göttern Tempel zu errichten, damit es keine Befragung der Leviten mehr gebe. Hernach suchten sie Männer zu gewinnen, die in ihrem (der Könige) Interesse profezeihen sollten, damit Diese den andern volksfreundlichen oder doch königfeindlichen Profeten die Wage halten. Die Parteiungen und innern Kämpfe waren hiedurch unausbleiblich. Die bürgerliche Macht konnte nicht erstarken und auch der etwa wirklich volksfreundlich gesinnte König konnte nicht durch-

dringend wirken, weil die Priesterkaste stets seine Bestrebungen zu paralisiren und seine Macht zu brechen trachtete.

Die Macht der Priesterkaste konnte nicht ganz gebrochen werden, denn ihr gegenüber stand nicht eine demokratische Regierung, um die sich das Volk, als um eine wahre Vertreterin seiner, und nur seiner Interessen, getrost schaaren konnte, sondern ein Königthum, das hier, wie überall, seine eignen Interessen, wenn auch im Gegensatz zu denen des Volkes, verfolgte und dadurch einen großen Theil des Letztern zu den Priestern hindrängte. „Die Uneinigkeiten und bürgerlichen Kriege nahmen also kein Ende. Die Ursachen der Verletzung des göttlichen Rechts blieben aber immer dieselben und konnten nur mit dem ganzen Staat zugleich vernichtet werden." (Das. 17, 111.)

10.

Wir können, meint Spinoza, aus der Geschichte der mosaischen Staatsverfassung so Manches lernen, was noch heute beherzigenswerth, wenn auch jene Staatsverfassung im Ganzen nicht nachzuahmen sein dürfte. Wir theilen in diesem Punkte vollkommen Spinoza's Ansicht, und zwar nicht nur inbezug auf seine, sondern auch inbezug auf unsre Zeit. Deshalb wollen wir die „politischen Dogmen", welche er im 18. Kapitel des theologischpolitischen Traktats „aus dem Staate und den Geschichten der Ebräer" folgert, ihren Hauptmomenten nach hier wiedergeben. Wir befolgen hiebei die von Spinoza selbst eingeschlagne Reihenfolge, indem wir erst die geschichtlichen Ergebnisse, dann die aus denselben gezogenen Lehren mittheilen.

1. Es gab erst dann religiöse Sektirerei und Spaltungen, als die Hohenpriester auch weltliche Herrschaft zu üben anfingen.

2. Haben auch die Profeten durch die zu große Freiheit, welche sie als Privatmänner sich herausnahmen, zu ermahnen, zu verweisen und zu züchtigen, das Volk oft mehr gereizt und erbittert, als gebessert. Sie haben selbst das Ansehen guter Könige oft untergraben, und dadurch im Staate viel Unheil gestiftet und selbst Bürgerkriege entzündet. . . Wir kommen auf diesen wie auf den ersten Punkt im 5. Abschnitt noch einmal zurück.

3. Solange das Volk regierte, gab es nur Einen Bürgerkrieg, und auch bei diesem suchten die Sieger hinterher die Leiden der Besiegten möglichst zu mildern und den ganzen Kampf vergessen zu machen. Auch von äußern Feinden blieb die israelitische Demokratie oft Jahrzehende hindurch unangefochten. Von dem Momente an, wo die monarchische Regierungsform eingeführt wurde, folgten die Kriege fast ununterbrochen aufeinander, „weil man nicht mehr, wie vordem, für Friede und Freiheit, sondern für Ruhm zu kämpfen hatte, wozu dann noch die verwünschte Herrschsucht kam, die den Meisten den Weg zum Throne sehr blutig machte.“ Auch blieben in der Demokratie die Gesetze unverfälscht und die Sitten rein, während in der Monarchie politische, religiöse und moralische Zügellosigkeit fortwährend überhandnahm und endlich den Ruin des Staats herbeiführte.

Hieraus, folgert Spinoza, sehen wir deutlich:

1. Daß es für die Religion und für den Staat gefährlich ist, den Geistlichen irgendwelche politische Befugnisse und Selbstständigkeit einzuräumen, sie vielmehr in Allem der weltlichen Macht untergeordnet werden müssen.

2. Daß aber der Staat es sich nie anmaßen soll, die ihm beliebigen Lehren und Meinungen als alleingültige zu dekretiren. „Denn da ist die schändlichste Regierung, wo Meinungen, zu welchen Jeder ein Recht hat, dessen er sich nicht begeben kann, für Verbrechen gehalten werden.“ Wo Dies einmal eingeführt, pflegt nicht mehr Vernunft und

Recht, sondern der Ehrgeiz Einzelner und der Fanatismus des Volks die Schicksale des Staats zu bestimmen, und Sektirer, welche den Vorurtheilen des Volkes zu schmeicheln und es zu entflammen verstehen, sind dann weit mächtiger, als die gesetzlichen Obrigkeiten. Wenn diese geistige Gewalt selbst von den göttlichen Profeten mißbraucht wurde, ummwievielweniger kann sie modernen Religionslehrern zugestanden werden, deren Karakter noch weniger Garantie gegen den Mißbrauch bietet. „Um diese Uebel zu vermeiden, ist nichts Sichreres für den Staat zu erdenken, als wenn man Frömmigkeit und Religionsübungen in die Handlungen allein, d. h. allein in die Ausübung des Wolwollens und der Gerechtigkeit setzt, alles Uebrige aber dem freien Urtheile eines Jeden überläßt.“ (Das. 18, 26.)

3. Wie verderblich es für ein, an die demokratische Regierungsform gewöhntes Volk ist, zur Monarchie überzugehen. Das Volk selbst wird die ungewohnte Regierung nicht lange ruhig ertragen. Der König seinerseits wird sich an die, einer frühern Periode entstammenden Gesetze und Volksrechte nicht binden wollen, und es auch füglich nicht können, da bei deren Abfassung nur auf das Volk, nicht auf einen Monarchen rücksichtgenommen worden. Er wird daher stets dahinstreben, neue Gesetze einzuführen, die seine Vorrechte vermehren und ihm den Besitz der Gewalt, auch gegen des Volkes Willen, sichern sollen. Läßt ihn das Volk ruhig walten, so wird es allmälig seiner Freiheit, versucht es offnen Widerstand, so wird es seiner Ruhe verlustig.

Spinoza kann es jedoch bei dieser Gelegenheit nicht unbemerkt lassen, daß, wo einmal die Monarchie eingeführt, der gewaltsame Sturz eines Monarchen nichtweniger gefährlich sei, als in der Demokratie die Einsetzung eines Monarchen. Ein Volk, das an königliche Autorität gewöhnt und nur durch diese zu zügeln ist, wird eine geringere Autorität bald unzureichend finden. Es wird daher

nach einem kurzem Interregnum wieder zur Monarchie zurückkehren und einen neuen König an die Stelle des vertriebenen setzen. Aber während Letzterer zufällig ein Tirann war, wird Ersterer es nothwendig sein müssen. Denn wie könnte er die Hände der Bürger blutig vom Königsmorde sehen und mitanhören, wie sie sich noch dieser That rühmen? Er wird vielmehr die Schuldigen bestrafen, damit sich Niemand zu Aehnlichem erkühne. Indem er aber die Feinde des vorigen Tirannen bestraft, muß er zugleich seine Sache vertheidigen, sein Verfahren billigen und in seine Fußtapfen treten. Daher kommt es, daß das einmal unter monarchischen Regierungsformen stehende Volk zwar oft seinen Alleinherrscher wechseln, aber die monarchische Regierung nie mit Glück in eine andere, volksfreundlichere umwandeln kann. Spinoza beruft sich zum Beleg für diese Behauptung auf England, das für den hingerichteten Karl I. an Cromwell nur einen ärgern Tirannen eintauschte und dann wirklich Alles daransetzte, um die alte Regierungsform und die alte Königsfamilie wiedereinzuführen. . . . . Auch die Geschichte der großen französischen Revolution scheint für die Richtigkeit dieser Behauptung zu sprechen und den Beweis zu führen, daß Völker, wenn sie Jahrhunderte hindurch am Gängelbande geführt worden, endlich den freien Gebrauch ihrer Kräfte in dem Maaße verlieren, daß sie in alle Ewigkeit das Gängelband nicht mehr entbehren können. . . . .

Vierter Abschnitt:

Volk und Regierung.

1.

Wir haben im dritten Abschnitt Spinoza's Grundsätze über Staatsrecht und Staatsverfassung kennengelernt. Doch nur im Allgemeinen, ohne nähere Anwendung auf eine bestimmte Regierungsform. Wollen wir, ehe wir weitergehen, uns diese Grundsätze noch einmal vergegenwärtigen und sie möglichstkurz zusammenfassen, so lauten sie: Die Einsetzung eines positiven oder Staatsrechts ist nichts Andres als die Befestigung des vernunftgeläuterten Naturrechts durch die Stütze eines allgemeinverbindlichen Gesetzes. Es kann daher im Staate nur Das Recht werden, was seinem Wesen nach es schon im Naturstande gewesen und was durch die Gesammtvernunft der staatbildenden Individuen gutgeheißen wird. Folglich muß auch die Staatsverfassung stets derart organisirt sein, daß in ihr das vernunftgeläuterte und gesetzbekräftigte Naturrecht nicht aufgehoben und der Gesammtwille, wie verschieden auch das

Organ sei, durch welches er sich offenbart, zu allen Zeiten als rechtsgiltig anerkannt wird.

Sehen wir jetzt, wie Spinoza diese allgemeinen Grundsätze unter den verschiedenen Formen der Staatsverfassung angewendet, durchgeführt und gewahrt sehen will. Es ist natürlich, daß hiebei nur die verschiedene Gestaltung des Verhältnisses zwischen Volk und Regierung in Betracht kömmt. Die sonstigen, alle übrigen Verhältnisse des Menschen und Bürger betreffenden obersten Rechtsgrundsätze finden unter allen Staatsformen dieselbe Anwendung und praktische Durchführung, die uns hier nicht näher interessirt.

Wir müssen uns aber vor Allem einer frühern Bemerkung (1, 1) erinnern, daß nemlich Spinoza einen praktischen Standpunkt innehat, indem er die Menschen und die Staaten so nimmt wie sie sind und beide höchstens um- aber nicht neugestalten will. Darum führt er uns nicht etwa neue Verfassungsideale vor, durch welche die obersten Grundsätze seines Staatsrechts verwirklicht werden sollen. Er hält sich an das Thatsächlich- und Geschichtlich-gegebene, und wendet jene Grundsätze auf die drei Staatsformen an, die von den ältesten bis auf die neuesten Zeiten herab in den meisten Ländern und Staaten zum Vorschein kamen, indem die Gesammtheit die ihr allein rechtmäßig zustehende Regierungsgewalt entweder selbst übte (Demokratie) oder sie Einigen (Aristokratie) oder auch nur Einem (Monarchie) übertrug.

Eine natürliche Folge seines erfahrungsbelehrten praktischen Sinnes ist auch, daß er dem blinden Vertrauen auf die Tugend der Gewaltinhaber wie der Bürger keinen übergroßen Raum in seinem Verfassungsgebäude anweist. Er hält vielmehr jede Verfassung nur dann gesichert gegen Angriffe von oben, wenn die Macht des Regenten im Ver-

hältniß als er Grund zu Befürchtungen gibt, überwacht und beschränkt ist, gegen Angriffe von unten, wenn die Verfassung vom Bürger nicht blos Tugendübung fordert, sondern auch gewissen menschlichen Leidenschaften Spielraum gönnt und sie veredelt, indem sie dieselben höhern Zwecken dienstbar macht. Darum sucht er nicht zu zeigen, wie diese oder jene Regierungsform beschaffen sein könnte, wenn nämlich die Menschen — Engel wären, sondern wie sie bei der nun einmal unabänderlichen schwächevollen und leidenschaftreichen Menschennatur beschaffen sein müsse, um das Wol Aller befördern und sich dauernd erhalten zu können.

Wir werden auch nach all' Dem, was wir bisher von Spinoza's politischer Theorie wissen, keinen Augenblick zweifelhaft sein, wo nach ihm die Quelle der Regierungsgewalt, mag zu ihrer Handhabung welches Organ immer geschaffen werden, zu suchen sei. Alle Regierungsgewalt, weil alles Regierungsrecht, geht vom Volke aus: Das ist der oberste Grundsatz seines politischen Sistems. Wir sahen, daß die bürgerliche Gesellschaft durch den freiwilligen Zusammentritt der Individuen, die Staatsgewalt durch das freiwillige Verzichtleisten der Einzelnen auf das im Naturstande innegehabte Recht absolutfreier Selbstbestimmung und durch Uebertragung dieses Rechts auf die Gesammtheit, entstanden sei. Wer nun mit Ausübung der Staatsgewalt betraut werde, ob die Gesammtheit unmittelbar, ob Einige, ob Einer: sie bleiben immer nur Diener und Vollstrecker des Gemeinwillens. Sie besitzen daher nur jenes Recht und jene Gewalt, welche ihnen der Gemeinwille freiwillig einräumt, aber keines ohne, vielweniger gegen jenen Gemeinwillen.

Bei der Demokratie tritt dieser Grundsatz auch in der Praxis so scharf ausgeprägt hervor, daß er selbst von

dem Blödesten nicht angezweifelt werden kann. Das Volk verwaltet unmittelbar seine Angelegenheiten, ernennt selbst seine Beamten und Richter, vertheilt selbst alle Würden und Gerechtsame. Da ist es unverkennbar, daß alle Macht im Volke ruhe und nur Dieses die Quelle alles Rechts und aller Gewalt sei. In geringrem Grade, aber noch immer deutlich und erkennbar genug, geschieht dies bei der Aristokratie. Namentlich, wo sie ihrem Ursprunge treu wirklich eine Herrschaft der Bessern und es dem Volke überlassen bleibt, aus seiner Mitte die Männer zu bezeichnen, welche es für die besseren und deshalb zur Regierung berufen halte. Wird diese Berufung in eine Berechtigung umgestempelt und wollen einzelne Männer oder Familien daraufhin ausschließlich die Herrschaft usurpiren, wie die Patrizier in ältern, der Adel in neuern Staaten, so wird die Aristokratie in ihrem Grundwesen gefälscht und die Quelle, der ihre Macht entflossen ist, oft bis zur Unerkennbarkeit verschüttet.

Am häufigsten geschieht Dies jedoch in der Monarchie, namentlich der erblichen. Die Regierungsgewalt bleibt da stets in Einer Familie, ob das Volk ihr gegenwärtiges Haupt derselben würdig oder unwürdig erachte. Dadurch kann es im Laufe der Zeit leicht vergessen werden, wem diese Familie ihre hohe Stellung verdanke, daß der, wiewol ohne Befragen des Volkes, bloß durch den Zufall der Geburt auf den Thron gelangte Herrscher doch nur durch den Willen des Volkes regiere, welches bei jedem einzelnen Regentenwechsel nur darum nicht ausdrücklich befragt wird, weil es ein für allemal in die Erbfolge gewilligt. Die Geschichte aller Zeiten zeigt zur Genüge, daß nicht nur die Regenten, sondern selbst die Regierten Dies oft vergaßen. Nicht minder bekannt ist auch, daß eben dies Vergessen die Hauptquelle alles Despotismus und des meisten Völkerunheils war und ist. Schnöder Gewaltmißbrauch und die

ihn begleitenden Uebelstände können gar nicht ausbleiben, sobald jenem Irrthum einmal raumgegönnt und die Quelle der Regierungsgewalt nicht auf Erden gefunden, sondern in den Himmel verlegt wird. „Es ist augenscheinlich, sagt Th. B. Macaulay, daß in einer Gesellschaft, in der solche Wahnbegriffe vorwalten, verfassungsmäßige Freiheit immer unsicher sein muß. Eine Macht, welche blos als eine menschliche Ordnung betrachtet wird, kann kein wirksamer Zügel einer Macht sein, welche als die Ordnung Gottes gilt. Die Hoffnung ist eitel, daß Gesetze, wie trefflich sie auch sein mögen, fortwährend einen König zügeln werden, der nach seiner eignen Meinung und der eines großen Theils seines Volkes eine Autorität von unendlichhöhrer Natur innehat, als die den Gesetzen zustehende Autorität es ist." Es war deshalb, meint der wackre englische Geschichtschreiber, die erste Aufgabe der nach der Revolution von 1688 durch Wilhelm berufenen Konvention: „Das Königthum jener geheimnißvollen Attribute zu entkleiden und den Grundsatz festzustellen, daß die Könige nach einem in keiner Weise andern Recht regieren, als nach welchem Freisassen die Grafschaftsritter erwählen oder die Richter Habeaskorpusbefehle ertheilen." Die Konvention hat diese Aufgabe getreulich erfüllt, und dieser Pflichterfüllung dankt es England, wenn es im Hafen konstitutioneller Freiheit von den modernen Revolutionsstürmen verschont blieb und heute als das glücklichste und freieste Land Europas gepriesen ist. Es ersparte seinen Königen im 18. und 19. Jahrhundert das Schaffot und das Exil nur dadurch, daß es ihnen zuende des 17. Jahrhunderts die Möglichkeit benahm, sich durch Gewaltmißbrauch jene Strafen zuzuziehen.

Spinoza spricht sich offen und entschieden über, bezüglich gegen die Idee des gottesgnadigen Königthums aus. Er findet sie schon im Alterthume, und zwar erfunden und angewendet von den Königen, um durch dieses

Blendwerk die Unterthanen leichter zum willenlosen Gehorsam zu bewegen. „Weil sie nemlich glaubten, daß sich ihre Unterthanen ... wenn sie sie nicht als Ihresgleichen betrachteten, sondern für Götter hielten, williger von ihnen regieren lassen und sich ihnen leichter ergeben würden." Nur wurde im Alterthum die Sache etwas antropomorfistischer genommen. Zu einer Zeit, die eine Unzahl körperlicher kinderzeugender Götter aufzuweisen hatte, suchten die Könige als Göttersöhne betrachtet zu werden und derart die Quelle nicht nur ihrer Macht, sondern auch ihres Daseins in höhere Regionen zu verlegen. Neuerer Zeit, wo die heidnische Götterwelt in das Mithenreich verwiesen worden und auch die Könige ihren menschlichen Ursprung nicht wegleugnen konnten, suchten sie wenigstens den Ursprung ihrer Macht in den Himmel zu versetzen. Doch waren die Alten nicht gar so gläubig und ließen sich selbst von einem Alexander und Augustus nicht täuschen. „Ueberhaupt lassen sich die Menschen, so sie nicht durch und durch roh sind, nicht so offenbar betrügen und sich aus Unterthanen zu Sklaven machen, die für sich selber ganz unnütze sind. Manche jedoch konnten sie (die Könige) leichter bereden, daß die Majestät heilig sei und die Stelle Gottes auf Erden vertrete, und von Gott, nicht aber von der Wahl und Zustimmung der Menschen eingesetzt und durch besondere göttliche Vorsehung und Beistand erhalten werde. Und von dieser Art haben die Regenten zur Sicherheit ihrer Herrschaft noch manches Andere erdacht" (Theol. pol. Tr. 17, 19—25.)

Dies ist Spinoza's Ansicht vom Ursprung der Regierungsgewalt überhaupt, daß Jener nemlich auf Erden, nicht im Himmel zu suchen sei, daß Diese von des Volkes freiem Willen, nicht von überirdischer Gnade verliehen werde. Betrachten wir jetzt die Organisation der einzelnen

Regierungsformen, wo wir, der von Spinoza gewählten Reihenfolge treubleibend, zuerst auf die monarchische Regierungsform stoßen.

2.

Es ließe sich im vorhinein vermuthen, daß Spinoza kein übereifriger Anhänger dieser Regierungsform sein werde. Sie ist unstreitig am weitesten von der ursprünglichen Einrichtung der bürgerlichen Gesellschaft entfernt, wo noch der Gesammtwille sich unmittelbar geltendmacht. Sie ist das künstlichste von den künstlichen Organen, welche der Gesammtwille bisher zu seiner Vertretung geschaffen. Je entfernter sie aber von der natürlichen Gesellschaftsorganisation ist, destoweniger sichert sie auch die Erreichung des natürlichen Gesellschaftszweckes, als welchen wir die Freiheit Aller erkannten. Es ist daher natürlich, daß Spinoza ihr nicht sehr hold ist und manche Bedenken gegen sie hegt.

Er äußert diese auch unumwunden. Er erklärt sich offen und entschieden gegen die Monarchie, bezüglich gegen die absolute. Es ist thöricht, meint er, Freiheit und Glück des Volkes dem Gutdünken eines Einzelnen, wär's der Beste und Edelste auch, anzuvertrauen. Niemand ist so wachsam, daß er nicht bisweilen schliefe und Niemand so starken Geistes, daß er nicht einmal und gerade dann, wenn er am meisten der Geistesstärke bedarf, schwach und besiegbar würde. Es ist widersinnig, von einem Andern einen Heroismus zu fordern, dem sich wol der Fordernde selbst durchaus nicht gewachsen fühlt, nemlich zu verlangen, daß der König das Wol Andrer mehr als das eigne berücksichtige, nicht geizig, nicht neidisch, nicht herrsch-

süchtig u. s. w. sei, besonders, da er sich eben in einer Stellung befindet, in der er mehr denn irgend ein Andrer täglich den größten Anreizungen ausgesetzt ist. (Pol. Tr. 6, 3.)

Und gesetzt, es könnte ein solch' seltner Mann gefunden werden, bei dem weder böser Wille noch Wankelmuth zu besorgen wäre, dem sonach das Volk ohne Furcht vor Mißbrauch die höchste Gewalt unbeschränkt übertragen dürfte. Wird er, und er allein, wirklich den Staat regieren? Durchaus nicht! Der tugendhafte Wille allein reicht nicht hin, einen tüchtigen Herrscher zu machen. Es gehören hiezu auch Kraft und Fähigkeit von außerordentlichem Umfange. Diese werden aber nicht immer — oder vielleicht richtiger: immer nicht — mit dem Willen gleichen Schritt halten. Auch beim besten Willen wird dem tugendhaften Regenten die Kraft fehlen, stets nur nach seinen eignen weisen und volksfreundlichen Ansichten zu regieren.

Die Regierungsobliegenheiten sind so mannigfach und verwickelt, daß Ein Mensch sie unmöglich in ihrer Gesammtheit überblicken, in ihren Einzelheiten durchdringen kann. Auch wird der König oft durch Krankheit und andere Ursachen an Betreibung der Staatsgeschäfte gehindert. Demnach steht die Macht eines einzelnen Menschen im großen Mißverhältniß zum Tragen einer Last, wie die Alleinherrschaft sie dem Regenten aufbürdet. Daher kömmt es, daß Derjenige, den das Volk zum Alleinherrscher wählt, sich Räthe und Vertraute sucht, denen er die Sorge für sein und für des Volkes Wol überträgt. Und so ist die Regierung, welche man für absolutmonarchisch hält, in Wahrheit und Wirklichkeit eine Aristokratie; zwar nicht öffentlich aber geheim und darum eine destoschlechtere. Hiezu kömmt noch, daß der König, wenn er ein Kind oder krank oder altersschwach ist, nur dem Namen nach regiert, in der Wirklichkeit aber Jene es thun, welche die höchsten Staatsgeschäfte verwalten oder dem König am nächsten stehen. Zu schweigen noch davon, daß wenn der Abso=

lutregierende den Leidenschaften unterworfen, oft Alles nach dem Gelüste der Mätressen und Günstlinge geleitet wird. (Das. 6, 5; 7, 3.)

Auch zittert der absolute Alleinherrscher mehr vor dem heimischen Bürger als vor dem äußern Feind. Er wird deshalb seine Kraft mehr gegen Jenen, als gegen Diesen wenden. Er wird nicht für das Erstarken der Bürger sorgen, sondern im Gegentheil auf ihre Schwächung hinwirken. Er wird nicht ihr Wol befördern, sondern ihnen nachstellen, zumal Denen, die durch Weisheit berühmt oder durch Reichthum mächtig sind. (Das. 6, 6.)

Spinoza hat jedoch früher (2, 7.) die Erhaltung des Friedens und der Ruhe als obersten Staatszweck hingestellt. Man pflegt aber geltendzumachen und auch aus der Erfahrung belegen zu wollen, daß Frieden und Ruhe nirgends bleibender gesichert sei, als in der absoluten Monarchie und nirgends öfter gestört werde als in der Demokratie ... Ein Einwurf, der bekanntlich in neuerer Zeit eine Hauptwaffe der „Friedensfanatiker" war, mit der sie alle volks- und freiheitsfreundlichen Gelüste niederzukämpfen suchten. Und die Liebe zu dem, unter dem Schirm des monarchischen Absolutismus am meisten gesicherten sogenannten „Frieden" war es ja auch, welche viele schwache Freiheitsfreunde in den Schoß der alleinseligmachenden Kirche des Absolutismus zurückführte und so manchen früher freidenkenden Bürger in der Stunde der Prüfung in einen blindgehorchenden Unterthanen umschuf.

„Wenn — entgegnet Spinoza den Royalisten seiner Zeit und auch unsern Reaktionshelden kann kaum kürzer und schlagender geantwortet werden — wenn Sklaverei, Barbarei und Einpferchung Friede heißt, gibt es wahrlich nichts Kläglicheres für den Menschen, als Frieden. In der That gibt es zahlreichere und heftigere Streitigkeiten zwischen Eltern und Kindern als zwischen Herren und Sklaven. Doch ligt es nicht im Interesse des

Haushaltes, das väterliche Recht in Herrschaft zu umwandeln und die Kinder als Sklaven zu behandeln. Die absolute Uebertragung aller Gewalt auf einen Einzigen ligt sonach im Interesse der Sklaverei, nicht im Interesse des Friedens. Denn der Friede besteht nicht in der Abwesenheit des Krieges, sondern in der Einigung und Eintracht des Geistes." (Das. 6, 4.)

Wie Jene gegen heimische Wühler, so finden Andere im Königthum, nemlich im reinabsoluten, die kräftigste Schutzwehr gegen äußere Feinde. Die Römer hoben in außerordentlichen gefahrdrohenden Momenten die demokratische Verfassung zeitweilig auf, indem sie einem Diktator unbeschränkte Gewalt übertrugen und die Sorge: „daß die Republik nicht gefährdet werde." Moderne Friedensfreunde wollen aus ähnlicher Besorgniß die absolute Herrschaft, aber bleibend, eingeführt sehen. Spinoza schilt Dies mit Recht widersinnig, daß nemlich die Bürger um einer möglichen Gefahr leichter entgehen zu können, sich der größten wirklichen unterziehen: ihre Freiheit dem unbeschränkten Willen eines Einzigen anzuvertrauen. „Das ist in der That Geistesbeschränktheit, daß sie, um einen etwaigen Krieg glücklicher zu führen, im Frieden dienen wollen; — wenn sich überhaupt ein Friede denken läßt in einem Staat, dessen höchste Gewalt blos wegen des Krieges willen Einem (absolut) übertragen wurde, der also seine Vorzüge hauptsächlich im Kriege zu zeigen vermag, während dagegen die demokratische Regierung eben den Vorzug hat, daß ihre Tugend sich mehr im Frieden als im Kriege bewährt." (Das. 7, 3.)

3.

Spinoza hat somit einerseits die Hauptmängel der absoluten Monarchie namhaftgemacht, andrerseits die Nich-

tigkeit der Lobreden nachgewiesen, welche ihr von blinden Vergötterern gehalten zu werden pflegen. Nach diesen Prämissen sollte man erwarten, daß er die Monarchie absolut verwerfen und gar nicht ferner zum Gegenstand seiner Forschung machen werde. Dies geschieht jedoch nicht. Es ist Dies auch eine natürliche Folge der praktischen Richtung unsers Filosofen. Wiewenig er subjektiv mit der Monarchie zufrieden sein mochte: er konnte es doch nicht leugnen, daß sie in vielen Ländern wirklich bestehe. Ja, der klarsehende Psichologe mußte sich gestehen, daß, solange und weil die bürgerliche Gesellschaft von Menschen gebildet, in alle Ewigkeit der Fall oft eintreten wird, wo einzelne, durch welche Eigenschaften immer hervorragende Individuen mit oder ohne oder auch gegen den Willen der Gesammtheit die Alleinherrschaft an sich reißen und sie vielleicht auch in ihrer Familie erblich zu machen wissen werden, daß also, wenigstens in dieser Beziehung, dem Institut der Monarchie ewige Dauer beschieden sei.

Spinoza konnte sie daher nicht von seinem politischen Lehrgebäude ausschließen. Sie bestand in der praktischen Wirklichkeit, und eben diese, nicht ein theoretisches Luftgebäude, hatte er ja zum Gegenstande seines Studiums gemacht. Sie gilt ihm als eine vielleicht nothwendige, aber jedenfalls einmal vorhandene und nicht wegzuleugnende Institution. Darum will er auch nicht durch sie, sondern trotz ihr den Staatszweck erreicht wissen. Das sechste Kapitel des politischen Traktats, welches zuerst von dieser Regierungsform handelt, trägt, bezeichnend genug, an der Stirne die inhaltangebende Aufschrift: „Wie die monarchische Regierung eingerichtet werden müsse, damit sie nicht in Tirannei verfalle." Denn es wird in demselben nicht gezeigt, wie mittelst, sondern wie ohngeachtet der monarchischen Regierungsform doch die Freiheit gesichert und das Gemeinwol gefördert werden könne.

Für absolutunmöglich hält Spinoza Dies nicht. „Die Gesammtheit kann sich noch Freiheit genug unter einem König bewahren, wenn sie nur bewirkt, daß die Macht des Königs blos durch die Macht eben dieser Gesammtheit bestimmt und durch den Schutz dieser Gesammtheit erhalten wird.“ (Das. 7, 31.) Die monarchische Regierungsform bedrohe allerdings die Volksfreiheit; aber das Volk, wenn ernstlich wollend und darnach handelnd, kann ihr die Kraft benehmen, die in ihrem Wesen gelegene Volks- und Freiheitsfeindlichkeit auch durch Thaten zu verwirklichen.

Wir müssen in diesem Zugeständniß, welches Spinoza der Monarchie macht, indem er sie, wiewol für gefährlich, doch nicht geradezu für unvereinbar mit der Freiheit hält, einen neuen Beweis seiner Vorurtheilslosigkeit und seiner richtigen Urtheilskraft anerkennen. Es ist das Eigenthümliche leidenschaftlichaufgeregter Zeiten, nur das Evangelium des „Entweder — Oder“ als alleinseligmachend anzuerkennen. Es ist geistesbeschränkten oder vorurtheilsbefangenen Menschen eigenthümlich, in den Aeußerlichkeiten der Regierungsform eine Garantie zu suchen oder eine Gefahr zu finden, die nur in ihrem innern Wesen begründet sein kann. Wie schon Tazitus, wie später Machiavelli — Prinzipat und Freiheit als absolutunvereinbare Gegensätze einander gegenüberstellen, so ist diese Ansicht auch heute noch bei Fürsten und Völkern zum nicht geringen Nachtheil Beider ziemlich allgemein verbreitet. Und doch zeigt ja die beste und untrüglichste Lehrerin: die Geschichte, namentlich die der neuesten Zeit, zur Genüge, wie einerseits auch die freieste Regierungsform: die Republik, an sich durchaus keine hinreichende Sicherheit gegen volks- und freiheitsfeindliche Bestrebungen biete, wie andrerseits auch der Prinzipat die Freiheit schirmen könne; — und es sonach nicht blos von der äußern Regierungsform, sondern vom innern Geist einer Verfassung ahänge: ob sie das Volkswol und die Freiheit liebend umfangen und fördern,

oder sie mit ihren Eisenarmen erdrücken solle. Die Republik England — ein Beispiel, das an einer andern Stelle (Theol. pol. Tr. 18, 33.) Spinoza selbst anführt — war unter Cromwell gewiß minderfrei, als später das Königreich England unter Jakobs II. Schwiegersohn; und im Königreich Belgien ist heute wol die Freiheit mehr Wahrheit als in der französischen Nachbarrepublik.

Das Volk braucht nur, meint Spinoza, ernstlich zu wollen und durch zweckmäßige Vorkehrungen diesem Wollen seinen vollkräftigen Ausdruck zu verleihen, so wird ihm auch die Monarchie nicht gefährlich werden. Darum geht Spinoza, nachdem er die Mängel der Monarchie nachgewiesen und gewissermaßen vor ihr gewarnt hat, eben da, wo man sein entschiednes Verdammungsurtheil erwarten würde, näher auf die hartgetadelte Regierungsform ein, um die Mittel anzugeben, durch welche den nothwendigen, wie den möglichen Uebelständen der Monarchie vorgebeugt und sie, wo sie nun einmal besteht, ihrer Gefährlichkeit beraubt werden könne.

Sie muß derart organisirt werden, daß keine das Gemeinwol betreffende Angelegenheit der Treue und dem guten Willen des Regenten anheimgegeben sei. Seine Gewalt muß vielmehr derart beschränkt werden, daß er höchstens regiere, nicht herrsche, und daß er, ob er ja ob er nicht wolle, genöthigt sei, die ihm übertragne Macht nicht zu seinem Sonderinteresse und gegen das Volk, sondern in dessen Interesse und nur für Dasselbe zu gebrauchen. „Und sonach ist es zur gehörigen Befestigung der monarchischen Regierung nothwendig, feste Grundlagen zu legen um sie auf Diese derart zu bauen, daß Sicherheit für den Monarchen und Friede für das Volk daraus erfolgt, und daß somit der Monarch sowol sein eigner Herr ist, als auch hauptsächlich für das Wol des Volkes sorgt.“ (Polit. Trakt. 6, 8.)

Diese Sicherung findet Spinoza im Konstitutionalis-

mus. Allerdings ist dieser bei ihm noch nicht so scharf entwickelt und so klar ausgebildet, wie Dies, namentlich im laufenden Jahrhundert, theoretisch sowol als praktisch bei uns geschehen. Dem Grundbegriff nach hat er jedoch dies moderne Mittelding zwischen Herrschergewalt und Volksfreiheit richtig erfaßt: „Die monarchische Regierung muß, um dauerhaft zu sein, derart eingerichtet werden .... daß alles Recht erklärter Wille des Königs, nicht aber aller Wille des Königs Recht sei.“ (Das. 7, 1.) Dem König muß eine solche Stellung angewiesen werden, daß er alles Recht- und Gesetzmäßige vollziehen könne, ihm aber die Möglichkeit benommen sei, das Gesetz zu übertreten, das Recht zu verdrehen und willkürlich zu handeln. Alle Gesetze sollen durch ihn erlassen, alles Recht in seinem Namen gesprochen werden. Aber dieses Gesetz und dieses Recht soll nicht ein Ausfluß seiner Willkür, sondern der wahre Ausdruck des Gesammtwillens sein. Der König soll nur Das zum Gesetz erheben dürfen, was das Volk oder seine Vertreter zum Gesetz gemacht, nur Das als Recht geltendmachen, was die Gesammtheit als solches anerkannt hat. Wir finden sonach hier schon einen bedeutenden Anklang an die Theorie von Theilung der Gewalt in gesetzgebende und vollziehende; — eine Theorie, die bekanntlich später von Montesquieu mit viel Geist und Scharfsinn durchgeführt, bis auf die neueste Zeit herab von allen rationellen Staatsrechtslehrern angenommen, und seit der französischen Revolution in den meisten europäischen Staaten auch praktisch durchgeführt wurde.

Namentlich letzterem Umstande ist es zuzuschreiben, daß uns diese Regierungsweise heute so einfach und natürlich erscheint. Denn die Erfahrung hat uns überzeugt, daß in dieser Beschränkung des Alleinherrschers kein Widersinn lige, daß die Theilung der Gewalt sie nicht, wie von mancher Seite behauptet wird, ganz aufhebe. Im 17. Jahrhunderte gab es hiefür noch wenig Belege. In jenen

Ländern namentlich, an welchen, wie früher erwähnt, Spinoza seine politischen Studien gemacht, war diese Vermittlung durchaus nicht angebahnt, sondern das eine oder das andere Extrem herrschend. Holland und England nemlich waren Republiken; in Frankreich hingegen hatte Ludwig XIV. den Absolutismus zur höchsten Blüthe ausgebildet. Es fehlte demnach unsrem Denker ein praktisches Musterbild, an welchem er die Haltbarkeit oder Nichthaltbarkeit seiner Theorie hätte erproben können.

Nichtsdestoweniger behauptet er, daß sie weder der Vernunft noch der Praxis widerstreite. Der Letztern nicht, da eigentlich nirgends ein König unumschränkt und ohne ausdrückliche Bestimmungen erwählt wird. Der Erstern nicht, denn „die Grundlagen der Regierung sind als die ewigen Dekrete des Königs zu betrachten, so daß seine Minister ihm durchaus gehorchen, wenn sie seine Befehle nicht vollziehen wollen, falls er Etwas befiehlt, was den Grundlagen der Regierung widerstreitet.“ So pflegen ja auch die Könige selbst die Richter anzuweisen, daß sie Gerechtigkeit üben und auf Niemandem, selbst auf den König nicht, Rücksicht nehmen sollen, falls er Etwas forderte, was ihnen gegen das eingesetzte Recht verstoßend erscheinen sollte. (Das. 7, 1.)

Mit andern Worten: Das Recht des Königs ist durch Gesetze geregelt, seine Gewalt beschränkt. Mißbraucht er Diese und übertritt er Jene, so sind im Namen des Volkes seine Minister, oder wo auch diese am Unrechte theilnehmen, ist das Volk selbst berechtigt, Dem hindernd entgegen zutreten. Die Sache beruht auf den einfachen, vom schlichten Menschenverstand gepredigten Satz: daß, wo eine Partei den Vertrag bricht, die andre nicht mehr an denselben gebunden sein kann. Der Satz ist so natur- und vernunftgemäß, daß ihm in allen Rechtsverhältnissen volle Geltung eingeräumt wird. Nur die Anwendung desselben auf po-

litische Fragen pflegt man von mancher Seite gerne Empörung und Hochverrath zu schelten. Spinoza kann aber wol, von seinem Standpunkt aus, mit Recht von „ewigen Dekreten des Königs", resp. des von ihm vertretnen Gesammtwillens sprechen, auf die und ihre ewige Unantastbarkeit gestützt, Minister und Volk den mit jenen Dekreten unvereinbaren königlichen Anordnungen nichtsweniger als Gehorsam schulden.

4.

Die Freiheit des Volkes kann sonach auch in der Monarchie gesichert werden. Es geschieht Dies, wenn an die Seite des Regenten eine zweite, seine Machtvollkommenheit bedeutend beschränkende Behörde gestellt, oder näher: wenn ihm nur die Bekanntmachung und Vollziehung der Beschlüsse des Gesammtwillens übertragen, die Ermittlung dieser Beschlüsse aber einer andern, dem Volke näherstehenden und es daher unmittelbarer vertretenden Behörde vorbehalten wird. Welches soll aber diese zweite, mit dem König fast gleichmächtige Behörde sein? In wessen Hände soll diese bedeutende, die Regierungsgewalt beaufsichtigende und beschränkende Machtvollkommenheit niedergelegt werden?

Spinoza will hiezu einen großen Staatsrath ernannt wissen, der ohngefähr ein Mittelding zwischen unsern Ministern und Kammern sein, oder richtiger: all' die Rechte und Pflichten in sich vereinigen soll, welche wir zwischen diesen beiden Hauptfaktoren des modernen Konstitutionalismus zu theilen pflegen. Der Vorschlag verräth noch deutliche Spuren der Unklarheit, welche damals über die Begriffe des Konstitutionalismus geherrscht. Doch sind die leitenden Grundgedanken jedenfalls richtig. Um sie klar zu erfassen, wollen wir die Beschaffenheit dieses zum Wächter der Volksfreiheit und zum Mitregenten bestellten Staatsrathes, sowol seinen Bestandtheilen als seinem Wirkungskreise nach, näher in's Auge fassen.

Die Wahl der Mitglieder dieses Raths soll, auffällig genug, vom König geschehen. Ihm hat zu einer bestimmten Zeit des Jahres jede Familiengenossenschaft eine Liste jener ihrer Angehörigen zu überreichen, die das 50. Lebensjahr bereits überschritten haben und zur Uebernahme dieses Amtes würdig erachtet werden. Aus diesen wählt der König frei die erforderlichen Räthe. Die Wahl ist jedoch keine lebenslängliche, sondern nur auf 3 — 5 Jahre. Die Neuwahl findet aber nicht bei allen Rathsmitgliedern gleichzeitig statt, weil sonst der Rath bald nur aus Alten und Sachkundigen, bald nur aus unerfahrnen Neulingen bestünde. Deshalb wird alljährlich der dritte oder vierte Theil neugewählt, damit immer eine gleichmäßige Mischung zwischen Erfahrnen und Unerfahrnen stattfinde. (Das. 6, 15. 16.)

Solche vom König gewählte Räthe mögen dem ersten Anschein nach dem Volke wenig Garantie bieten. Aber Spinoza sucht auf einer andern Seite Das zu ersetzen, was hier an Sicherstellung abgeht. Ein bedeutsames Mittel hiezu ligt vor Allem darin, daß die Zahl der Räthe nicht etwa nach königlicher Willkür auf ein kleines leichtlenkbares Häuflein augendienerischer Günstlinge beschränkt werden kann, sondern eine sehr ausgedehnte sein muß. Es muß nemlich aus jeder Familiengenossenschaft — was er eigentlich unter diese begreift, hat Spinoza nicht näher angegeben; sie muß aber jedenfalls einen Kreis von bedeutendem Umfange bilden — wenigstens ein Rathsmitglied gewählt werden. Es soll hiedurch erstens der Bestechlichkeit und Käuflichkeit, die von königlicher Seite versucht werden möchte, vorgebeugt werden. Eine so zahlreiche Versammlung zu bestechen, wird auch dem König äußerst schwer oder unmöglich sein. Zweitens soll hiedurch Allen die Hoffnung gegeben sein, einst zu dieser hohen Würde zu gelangen, was doch nicht anginge, wenn sie nur auf eine kleine Anzahl von Bürgern beschränkt wäre. Diese

Hoffnung aber wird Allen ein mächtiger Antrieb zum tugendhaften und gemeinnützigen Leben sein, da nur dieses, aber auch schon dieses allein, Jeden zu jener Würde befähigt. „Alle Menschen leitet der Ruhm am meisten. Andrerseits gibt es keinen Körperlichgesunden, der nicht sein Leben auf ein hohes Alter zu bringen hoffte. Wenn wir nun die Zahl derjenigen berechnen, die wirklich das fünfzigste Jahr erreicht haben und außerdem die große Zahl dieses Raths in Betracht ziehen, so werden wir sehen, daß es .... kaum Einen geben kann, der nicht die Hoffnung hegte, zu dieser Würde zu gelangen. Es werden deshalb auch Alle das Recht dieser Rathsversammlung nach Kräften vertheidigen.“ (Das. 7, 10.)

Ein Schutzmittel gegen Servilität des Raths dem Hofe gegenüber findet Spinoza auch in der kurzen Dauer, welche der Amtirung der einzelnen Räthe bestimmt ist. Würden sie auf lebenslänglich gewählt, so würden sie — abgesehen davon, daß der größte Theil der Bürger kaum hoffen könnte, diese Ehrenstelle zu erlangen, somit große Ungleichheit, dadurch Neid, Unzufriedenheit und endlich Aufruhr entstünde, was herrschsüchtigen Königen gewiß nicht unwillkommen wäre — so würden sie auch überdies, weil ihnen alle Furcht vor richtenden Nachfolgern benommen wäre, sich eine große Willkür in Allem herausnehmen, wobei ihnen der König gewiß nicht entgegenträte. Denn je verhaßter sie bei den Bürgern sind, umsomehr werden sie dem König anhängen und umsowilliger sein, ihm zu schmeicheln und all’ seine Forderungen zu vollziehen. Ja, um diesem Uebel vorzubeugen, dürfte es vielleicht rathsam sein, die Dauer der Rathswürde noch mehr zu verkürzen und sie etwa auf 2 — 3 Jahre herabzusetzen, damit die Räthe nicht Gelegenheit haben, dem Volke zusehr entfremdet zu werden, der König nicht Zeit habe, sie zu korrumpiren. (Das. 7, 13.)

Wie schon bemerkt ist an der Zusammensetzung dieses

Schutzwalls der Volksfreiheit Manches zu rügen. Der Hauptfehler ligt natürlich darin, daß die Wahl der Räthe dem König anheimgegeben ist, während sie vernünftigerweise dem Volke überlassen werden mußte. Denn nicht nur könnte der König aus den ihm überreichten Listen der fünfzigjährigen Wählbaren stets nur jene auslesen, deren Fähigkeit, Gesinnung und Karakter ihn den wenigsten Widerstand gegen volksfeindliche Bestrebungen fürchten läßt: es wird diese Machtvollkommenheit des Königs auch auf den Volksgeist überhaupt demoralisirend zurückwirken. Denn die Wählbaren werden sich schon im vorhinein bestreben, durch auffallende Servilität die Aufmerksamkeit und die Gunst des Königs auf sich zu ziehen, um sich die Erwählung zu sichern. Und da sie nach Ablauf ihrer Amtsdauer neuerdings wählbar sind, diese Wiedererwählung aber ebenfalls nur dem Könige zusteht, so werden sie während ihrer Amtswaltung mehr um seine, als um des Volkes Gunst sich bemühen. Und troß aller Vorsichtsmaßregeln kann der Rath dann doch ein williges Reaktionswerkzeug in den Händen eines volks- und freiheitsfeindlichen Regenten werden.

Dieser Befürchtung war genügend vorgebeugt, wenn die Wahl dem Volke zugewiesen wurde. Die Kandidaten mußten sich schon von vornherein durch Volks- und Freiheitsfreundlichkeit auszeichnen, was, da der Kandidaten-Anzahl sehr groß, auf das ganze öffentliche Leben einen wolthätigen Einfluß üben würde. Das Volk würde nur solche Männer wählen, deren Leben, Gesinnung und Karakter genügende Garantie böte, daß sie jeder königlichen Versuchung widerstehen werden. Und sollten auch Einige schwach genug sein, diesen Lockmitteln nachgeben zu wollen, so werden sie doch, da ihre Wiedererwählung nur in des Volkes Händen ligt, aus Furcht, nicht wieder gewählt zu werden, dort widerstehen, wo ihre Tugend wankend werden sollte.

Aber Jeder ist ein Kind seiner Zeit. Auch der hellste

Kopf vermag es selten, sich ihrem Einflusse ganz zu entziehen. So werden wir uns auch nicht wundern, wenn Spinoza, einer Zeit angehörend, in welcher die königliche Macht fast überall absolut, und wo nicht, höchstens durch den ebenfalls autokratischen Adel beschränkt war, sich nicht zur Idee einer reinen und wahrhaften Volksvertretung in der Monarchie erhob. Bedeutend für jene Zeit ist aber immerhin schon der Umstand, daß er die Monarchie im Geist des Konstitutionalismus beschränkt, die höchste Gewalt im Staate zwischen dem Regenten und Männern aus dem Volke getheilt sehen will.

Und zwar Männern aus dem Volke, im vollsten Sinne des Wortes. Denn bei der Wahl der Räthe soll die Gleichheit ihre breiteste Anwendung finden. Ohne Unterschied des Standes, Karakters und Vermögens ist jeder 50jährige Bürger, wenn er — das ist die einzige Qualifikation, die gefordert wird — wenn er einen tadellosen Lebenswandel geführt, auf die Liste der Rathskandidaten zu setzen. In einem Jahrhundert, wo noch der Staatsmann die Kanaille, der Gelehrte den Idioten tiefst verachtete, was ja selbst in unsrer, mit der Wiederentdeckung des „beschränkten Unterthanenverstandes" stolzierenden Zeit noch nicht ganz aufgehört hat, ist es höchst bedeutsam und erfreulich, wenn ein staatsmännischer Filosof den einfachen schlichten Bürger zur Mitleitung und Verwaltung der höchsten Angelegenheiten berufen wissen will. Obgleich, meint er, dieser aus einer so großen Anzahl von Bürgern zusammengesetzte Rath nothwendig Viele von ungebildetem Geiste in sich schließen muß, so ist doch gewiß, daß Jeder in Geschäften, die er lange und eifrig betrieben hat, einsichtig genug ist. Wenn deshalb keine Andern gewählt werden, als bloß Diejenigen, die bis zum 50. Jahr ihr Geschäft tadellos betrieben, so werden sie hinlänglich befähigt sein, inbetreff ihrer Angelegenheiten Rathschläge ge=

ben zu können; zumal, wenn ihnen bei bedeutendern Fragen eine Bedenkzeit eingeräumt wird. (Das. 7, 4.)

Eine naturgemäße Folge Dessen, daß auch in der Monarchie das Gleichheitsprinzip in seiner ganzen Ausdehnung geltendgemacht werden soll, ist es dann, wenn Spinoza den Adel, den man gewöhnlich als eine unerläßliche Zugabe des Königthums betrachtet, gar nicht oder doch nur in äußerstbeschränkter Weise zuläßt. Denn der Adel sei für König und Volk „eine nicht blos unnütze, sondern auch höchstgefährliche Last.“ Menschen, die zuviel müßige Zeit haben, denken meist auf Verbrechen. Woher es denn kömmt, daß die Könige meist der Adeligen wegen zum Kriegführen verleitet werden, weil von Adeligen umgebne Könige mehr Sicherheit und Ruhe im Krieg, durch den sie die Leidenschaften der Beschäftigunglosen und der Ehrgeizigen nach außen hin lenken, als im Frieden haben. Deshalb sollen nur die Abkömmlinge des Königs, bezüglich die Mitglieder der Königsfamilie, adelig sein. Aber auch auf diese Weise könnte doch im Laufe der Zeit die Sippschaft gar sehr anwachsen. Darum sollen die Blutsverwandten des Königs im dritten oder vierten Grad nicht mehr heirathen dürfen, und falls sie Kinder erzeugen, sollen diese als illegitim gelten und zu allen Aemtern und Würden unfähig sein. (Das. 6, 13. 14; 7, 20.)

Spinoza läßt sich hier von seiner Furcht vor der volks- und freiheitsmörderischen Adelswirthschaft zu einer ebenso ungerechten als sonderbaren Forderung verleiten. Daß jedoch seine Furcht begründet, daß mehr die Höfe als die Könige selbst jenes Unheil veranlassen, das im Gefolge der Monarchie zu kommen pflegt, läßt sich wol nicht leugnen. Und wie einerseits für das Volk, so fürchtet Spinoza auch für den König viel Unheil von Seiten seiner Familie, namentlich besorgt er fleißige Pallastrevolutionen. Es sollen deshalb die königlichen Verwandten fern vom Hofe leben, auch nicht mit kriegerischem sondern mit fried-

lichen Angelegenheiten beschäftigt; und zwar sollen ihnen, um sie auf eine honette Weise möglichst zu entfernen, die Gesandtschaftsposten zugewiesen werden. Wir haben demnach in Spinoza auch den Erfinder des in neuerer Zeit oft angewendeten Mittels einer „ehrenvollen Verbannung" zu verehren. (Das. 6, 33; 7, 23.)

Mit voller Entschiedenheit erklärt er sich aber gegen jene unsinnige Theorie, nach welcher die sogenannten höhern Stände von der Natur mit besondern Geistes- und Körpervorzügen begabt und darum auch in der Gesellschaft höherberechtigt wären. „Die Natur ist Eine und Allen gemeinsam. Wir werden aber durch Macht und Bildung betrogen, so daß wir oft wenn Zwei dasselbe thun, sagen: Dieser darf es ungestraft thun und Jener nicht; nicht weil die Sache sondern weil Der sie thut anders ist ... Die Anmaßung der Adeligen wird durch Aufwand, Luxus, durch einen bestimmten Zusammenklang ihrer Fehler und durch eine gewisse angelernte Unbefangenheit und Eleganz der Schlechtigkeit dergestalt aufgeputzt, daß ihre Fehler, die einzeln und für sich betrachtet gemein und schlecht sind, den Unerfahrnen und Ungebildeten ehrenhaft und anständig erscheinen." (Das. 7, 27.)

5.

Das Gleichheitsprinzip ist sonach, mit einer geringen Ausnahme, auch in der Monarchie gewahrt. Ohne Unterschied des Standes, Karakters und Vermögens ist jeder Bürger, der das 50. Lebensjahr im tadellosen Lebenswandel zurückgelegt, zur höchsten Würde wählbar, und der aus einem solchen Kreise gewählte Rath wird, weil aus des Volkes Mitte hervorgegangen, auch als dessen wahrhafter Vertreter betrachtet werden können. Ligt auch die Auswahl unter den Kandidaten in des Königs Hand, so ist doch, wie wir gesehen, anderweitig vorgesorgt, daß

der Rath kein willenloses Werkzeug des Hofdespotismus, sondern ein treuer Wächter des Volkswols werde. Das Volk kann sonach auf ihn vertrauen, daß er die in der monarchischen Regierungsform gelegnen Gefahren abwenden und die Freiheit sichern werde. Doch bieten diese Vorkehrungen nur Garantie dafür, daß der Rath immer den guten Willen, dem Volke zu dienen, haben werde. Ob aber auch die Kraft? Das hängt schon nicht von seiner Zusammensetzung ab, sondern von dem Wirkungskreise, der ihm von vornherein angewiesen wird. Nur wenn dieser weit genug ist, um die Königsgewalt beschränkend und einengend umfassen zu können, wird er was er anstrebt auch vollziehen können, daß nemlich „die Monarchie nicht in Tirannei entarte." Betrachten wir daher den Wirkungskreis, den Spinoza dem Staatsrathe zuweist.

Und wir müssen gestehen: Dieser ist sehr ausgedehnt. „Die Hauptobligenheit dieses Raths muß es sein: Die Grundgesetze des Staats zu vertheidigen, über Das was zu thun ist Rath zu ertheilen, damit der König wisse, was für das Gemeinwol zu beschließen ist und daß sonach der König über Nichts festsetzen darf, ohne vorher die Meinung dieser Rathsversammlung eingeholt zu haben." (Das. 6, 17.) Es tritt hier noch klarer hervor, daß, wie wir schon früher bemerkt, diese dem König zur Seite gestellte Staatsbehörde die zweifachen Befugnisse in sich vereinigt, welche der moderne Konstitutionalismus zwischen den Vertretern des Volks und den Ministern des Königs zu theilen pflegt. Der Staatsrath hat nemlich über alle öffentlichen Angelegenheiten zu berathen, zu beschließen und seine Beschlüsse dem König nur zur Revision, bezüglich Gutheißung, zu unterbreiten. Aber damit ist noch nicht, wie bei den modernen Kammern, seine Wirksamkeit beendet. Denn die von ihm gefaßten und mit königlicher Gutheißung versehnen Beschlüsse kehren behufs der Voll=

ziehung, die im modernen Staat den Ministern des Königs obligt, abermals zu den volksvertretenden Räthen zurück. Denn „die Obligenheit dieses Raths muß es auch noch sein: die Anordnungen und Verfügungen des Königs zu veröffentlichen, Alles was über das Gemeinwol beschlossen worden, zu vollziehen und für die ganze Verwaltung der Regierung als Stellvertreter des Königs sorgezutragen.“ (Das. 6, 18.)

Und indem Spinoza dem Staatsrath auch diese ministerielle Wirksamkeit zuweist, ist es ganz folgerecht, wenn er ihn auch als das einzige Organ hinstellt, durch dessen Vermittlung Einheimische oder Auswärtige dem König nahen können. Gesuche oder Bittschriften einzelner Bürger können nur durch die Hand des Staatsraths an den König gelangen. Die Gesandten fremder Staaten können nur von diesem Rath die Erlaubniß erlangen: den König zu sprechen. Briefe, die von auswärts an den König einlaufen, müssen ihm von diesem Rath übergeben werden. (Das. 6, 19.) Hiedurch soll etwaigen volks- und freiheitsfeindlichen Intriguen vorgebeugt werden, die so oft, bekanntlich auch in neuerer Zeit, hinter dem Rücken der Volksvertreter und der Minister von der Kamarilla gesponnen werden. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß unsrem Filosofen hiebei ein konkretes Beispiel aus seiner eignen Zeit vorschwebte; wir meinen Karl's II. und Jakob's II. geheime landesverrätherische Unterhandlungen mit Ludwig XIV.

Dem Rath obligt auch die Sorge für Erziehung der Prinzen, sowie deren Bevormundung, wenn nach des Königs Tode sein Nachfolger noch minderjährig ist. Damit jedoch unterdessen der Staatsrath und bezüglich das Land nicht ohne eigentliches Oberhaupt sei, soll aus den Adeligen ein Staatsältester erwählt werden, der die Stelle des Königs vertritt, bis der gesetzliche Nachfolger das zur Thronbesteigung erforderliche Alter erreicht hat. (Das. 6, 20.)

Dieser Rath muß jährlich wenigstens viermal einberufen werden, um von den Staatsdienern Rechenschaft über die Staatsverwaltung zu fordern, den Stand der Dinge kennenzulernen und anzuordnen, was fernerhin zu thun sei. Für die Zwischenzeit zwischen diesen Versammlungen ist aus der Mitte des Raths ein ständiger Ausschuß von 50 Mitgliedern zu wählen, der, wenn der Rath auseinandergegangen, dessen Stelle ersetzt, sich täglich versammelt, über die öffentlichen Angelegenheiten beräth und überhaupt all' Das besorgt, was zu den Obligenheiten des großen Staatsraths gehört, nur daß er kein neues Gesetz geben kann. (Das. 6, 24.)

Es wird wol zuweilen der Fall eintreten, daß im großen Rath die Stimmen über eine obschwebende Frage getheilt sind. In diesem Falle sei, könnte man glauben, der König, dem kein eigentlicher durch Stimmenmehrheit angenommner Beschluß unterbreitet werden kann, an Nichts gebunden und könne in der fraglichen Sache ganz willkürlich verfügen. Spinoza ist jedoch keineswegs gewillt, ihm diese Befugniß einzuräumen. „Weil wir uns in keinerlei Weise denken können, daß bei einer Sache, die berathen werden soll, sich irgend Etwas finden könne, was einer so bedeutenden Anzahl von Menschen (nemlich den Rathsmitgliedern) entgangen wäre, so läßt sich folglich außer den Urtheilen des Raths, die dem König vorgelegt werden, weiter nichts denken, was der Wolfahrt des Volkes gemäß sein könnte. Da aber die Wolfahrt des Volkes höchstes Recht oder höchstes Gesetz des Königs ist, so folgt, daß der König nur das Recht hat, aus den abgegebenen Ansichten des Raths eine auszuwählen, nicht aber gegen die Gesinnung des Raths Etwas zu beschließen oder ein Urtheil zu fällen." Aber auch unter dieser Beschränkung könnte der König einige Rathsmitglieder gewinnen und dann die von diesem Bruchtheil ausgegangene, ihm günstige Ansicht zum Beschluß erheben. Um Dem vor-

zubeugen, soll der König bei getheilten Ansichten des Raths nur jene zum Beschluß erheben dürfen, die mindestens 100 Stimmen für sich hat. (Das. 7, 5.)

„Der König wird also, sei es aus Furcht vor dem Volke ... oder aus Edelsinn, um nemlich für das Gemeinwol zu sorgen, stets jene Ansicht, welche die meisten Stimmen für sich hat, d. h. die für den größten Theil des Staats die nützlichere ist, bestätigen und die ihm vorgelegten abweichenden Ansichten möglichst zu vereinigen trachten, um Alle an sich zu ziehen. Er wird hiebei seine höchsten Seelenkräfte anstrengen, daß die Bürger sowol im Frieden als im Kriege erfahren, was sie an ihm, dem Einzigen, besitzen. Und sonach wird er dann am meisten sein eigner Herr sein und am meisten die Herrschaft besitzen, wenn er am meisten auf das Gemeinwol des Volkes bedacht ist.“ (Das. 7, 11.)

Hiedurch ist das Wol und die Freiheit des Volkes gesichert. Aber auch für den König ist diese Regierungsweise sicher und zweckmäßig, und namentlich jener weit vorzuziehen, wo der Thron blos durch die Bajonnette gestützt wird. „Denn außerdem, daß der König schnell untergeht, den seine Soldaten nicht mehr am Leben lassen wollen, ist es auch sicher, daß die Könige stets am meisten von Denen zu fürchten haben, die ihnen am nächsten stehen. Je geringer an Zahl und folglich je mächtiger die Räthe sind, umsomehr droht dem König von ihrer Seite die Gefahr, daß sie die Regierung einem Andern übertragen ... Wenn hingegen die Zahl der Räthe zu groß ist, als daß sie sich zu einem Verbrechen vereinigen könnten, und alle untereinander gleich sind und sie nicht länger als 4 Jahre im Amte bleiben, so können sie dem König nie furchterregend werden, außer wenn er dem Rath die Freiheit zu nehmen versucht, wodurch er zugleich gegen alle Bürger verstoßen würde. (Das. 7, 14.) Wie hier Spinoza, so sprachen es die weisesten Staatsmänner aller Zeiten aus:

Daß Gesetz und Recht die festesten Stützen des Thrones, die Liebe des Volkes der beste Kitt zwischen Regierende und Regierte sei. Leider aber predigten sie gewöhnlich nur tauben Ohren. Und trotz der großen Fortschritte, welche in unserer Zeit die Heilkunde gemacht, scheint diese Taubheit noch immer unheilbar und eher im Zu- als im Abnehmen begriffen zu sein.

6.

Durch Einsetzung des Staatsraths und durch die weite Ausdehnung seiner Wirksamkeit wird den Nachtheilen vorgebeugt, von denen Freiheit und Volkswol in der Monarchie bedroht sind. Spinoza will aber auch andrerseits dem Staat jene Vortheile sichern, welche die monarchische Regierungsform vor den andern voraus hat. Sie bestehen darin: daß Jene weniger als Diese dem Wechsel ausgesetzt, der Theilung unterworfen und dadurch auch weniger von innern Unruhen und Parteikämpfen bedroht ist.

Deshalb fordert er die Untheilbarkeit und Erblichkeit der monarchischen Gewalt. „Die Gewalt der Regierung muß als ein und dieselbe bewahrt werden, der König Einer und von demselben Geschlecht und die Regierung untheilbar sein." Wird einmal ein König gewählt, so soll die Eine Wahl womöglich für alle Ewigkeit gelten. Sonst müßte die höchste Gewalt oft wieder zur Gesammtheit zurückkehren, was in Monarchien oft gefährliche, jedesfalls stürmische Krisen herbeiführt. Diese Ewigkeit der Wahl ist natürlich nur dadurch erreichbar, wenn die Königswürde in der Familie des einmalgewählten Regenten erblich erklärt wird. Jedoch, nicht blos die bei völliger, allen Ehrgeizigen und Herrschsüchtigen freien Spielraum gönnenden Erledigung des Thrones entstehenden Parteikämpfe sind dem Lande gefährlich; auch jene Kämpfe, welche zwischen

den Erben des Königs im Streit über die Nachfolge entstehen, bedrohen des Landes Wol, noch mehr aber, wenn Diese sich etwa vergleichen und die Krone unter sich theilen. Darum soll die Erbfolge festgeregelt werden. Wenn der König mehrere Söhne hat, so ist der älteste rechtmäßig sein Nachfolger und die übrigen von allem Antheil an der Regierung ausgeschlossen. „Es darf aber durchaus nicht gestattet werden, daß die Regierung unter sie getheilt oder daß sie ungetheilt Allen oder Einigen übergeben, nochvielweniger, daß einer Tochter ein Theil der Regierung als Mitgift gegeben werde. Denn daß Töchter zur Erbschaft der Regierung gelangen, ist in keiner Weise zu gestatten." Deshalb soll, wenn der König ohne männliche Nachkommen stirbt, die Krone nicht auf die weibliche Nachkommenschaft, sondern auf den nächsten männlichen Verwandten übergehen. Hieran knüpft Spinoza jedoch die Klausel: „Wenn er, (der thronerbende Verwandte) nicht eine Ausländerin zur Frau hat, von der er sich nicht scheiden will." (Das. 6, 37. 38; 7, 25.) Wir kommen später auf diese Scheu Spinoza's vor dem verderblichen Einfluß ausländischer Frauen noch einmal zurück.

Wie bemerkt, vertheidigt Spinoza die Erblichkeit der Krone, weil Dies wol der bedeutendste, jedesfalls ein beachtenswerther Vortheil, den die monarchische Regierungsform bietet und weil diese, mannigfachen Parteikämpfen vorbeugende Permanenz der Herrschergewalt in Einer Familie, zum Wol des Staats gereichen kann. Er verwahrt sich jedoch ausdrücklich dagegen, daß etwa aus dieser, blos zum Wol des Volkes von Diesem freiwillig dekretirte Thronerblichkeit irgend ein höhres absolutes Recht des Königs auf die Krone hergeleitet werden könne. „Diejenigen irren sicherlich, welche behaupten, daß der König, weil er Herr der Regierung ist und sie mit absolutem Rechte besitzt, sie übertragen könne wem er wolle, daß er sich wen er wolle zum Nachfolger geben könne, und daß hiernach der Sohn des Königs der

rechtmäßige (jure) Erbe der Regierung sei. Der Wille des Königs hat nur solange Rechtskraft als er den Zepter des Staats in Händen hat, da das Recht der Regierung sich nach ihrer Macht bestimmt. Der König kann also aus seinem Herrscheramte abtreten, jedoch die Regierung nur mit Beistimmung der Gesammtheit ... einem Andern übertragen. (Das. 7, 25.)

Die Sache an sich ist wol richtig und dürfte heute kaum von Einem vorurtheilsfreien Rechtslehrer angezweifelt werden. Dasjenige jedoch, was Spinoza „zur deutlichern Erkenntniß Dieses" d. h. zur Begründung jener Theorie anführt, klingt sofistisch oder — wenn wir einen modernen Ausdruck soweit zurückverlegen dürfen — ziemlich kommunistisch. Er meint nemlich: daß ja überhaupt die Kinder nicht nach natürlichem sondern nur nach bürgerlichem Rechte ihre Eltern beerben. Denn blos nach der Macht des Staats geschieht es, daß Jemand Herr gewisser Güter ist, und nur dem Staat verdankt man auch die Erlaubniß, daß Jedermann über das vom Staat ihm zugestandene Eigenthum auch über den Tod hinaus verfügen, d. h. es an seine Kinder vererben könne. „Beim König hingegen ist das Verhältniß ganz anders, denn der Wille des Königs ist das bürgerliche Recht selber und der König ist der Staat selbst." Mit dem König sterbe daher auch der Staat, das bürgerliche Recht überhaupt, und folglich auch das Erbrecht, höre für diesen Augenblick ganz auf ... Es ist augenscheinlich, daß Spinoza's Antimonarchismus ihm hier einen argen Streich gespielt. Es verleitete den sonst so klar und folgerichtig denkenden Filosofen zu einem Sofismus, dessen Hohlheit so offen daligt, daß wir sie nicht erst nachzuweisen brauchen, und die so arg, daß wir sie unmöglich entschuldigen können. Ebenso richtig als einfach hingegen ist ein zweiter Grund, den er für jene Behauptung angibt, daß nemlich „vernunftbegabte Menschen sich ihres Rechtes nie derart begeben, daß sie aufhören Menschen zu sein und

als Vieh (d. h. als verkauf- und verschenkbares Gut) gelten sollten" ...

Wir dachten schon früher (4, 5.) der Fürsorge, welche Spinoza gegen den inkonstitutionellen Einfluß, den Königsverwandte üben könnten, trifft, indem er Denselben ihren Aufenthaltsort und bezüglich Wirkungskreis möglichstweit vom Hofe anweist. Aehnlicher Besorgniß entstammt wol auch die Anordnung: daß der König sich mit keiner Ausländerin ehelich verbinden dürfe. Doch gibt er hiefür auch noch einen andern Grund an: „Damit kein Krieg wegen häuslicher Angelegenheiten entstehe." Streitigkeiten und Zerwürfnisse zwischen den Staaten pflegen hauptsächlich aus der durch ein Ehebündniß geschlossenen Vereinigung hervorzugehen. Und da diese Streitigkeiten dann gewöhnlich mit dem Schwert geschlichtet werden und das Volk sein Blut unnützerweise für fremde Familienzwiste vergießen muß, so folgt hieraus, daß es verderblich für den Staat ist, wenn sein Regent eine zuenge Verbindung mit einem andern Regentenhause eingeht. Darum soll der König nur eine Blutsverwandte oder eine sonstige einheimische Bürgerin heirathen. Letztere jedoch nur unter der Bedingung, daß deren nächste Blutsverwandte kein Staatsamt bekleiden dürfen, weil sonst wieder der Weiberherrschaft, der Simonie und dem konstitutionswidrigen Einfluß der neuen Königsverwandten, ein weites Feld eröffnet würde. (Das. 6, 36; 7, 24.)

7.

Interessant, namentlich für unsre, der Säbelherrschaft sich zuneigende Zeit, sind Spinoza's Ansichten über die Stellung des Militärs in der Monarchie. Er ist zu wenig Ideolog, besitzt zuviel praktischen Sinn um einen ewigen Frieden für möglich zu halten und wie die Profeten des alten Testaments oder wie Elihu Burrit in neuester Zeit,

das Umschmieden aller Kriegswaffen in Ackerbauwerkzeuge zu fordern. Er weiß und gesteht es, daß der Kampf oft unausweichlich, will ihn aber nur dort, wo er dies wirklich ist, gestatten. Er betrachtet ihn als ein nothwendiges Uebel, das man nicht völlig bannen könne, dem man aber doch möglichst auszuweichen suchen müsse. „Krieg soll nur des Friedens willen begonnen, und ist er beendigt, die Waffen beiseitegelegt werden."

Natürlich können unter dieser Bedingung nur Vertheidigungs-, nicht Eroberungskriege geführt werden. Das ist aber kein Nachtheil. Denn daß ein Staat deshalb unglücklicher oder minderdauerhaft sei, wird Niemand behaupten. Im Gegentheil wird jeder billige Beurtheiler der Dinge eingestehen müssen, daß jener Staat am dauerhaftesten, der blos das Erworbne beschützen und nicht Fremdes erobern will und der deshalb den Krieg auf alle Weise abzuwenden und den Frieden mit allem Eifer zu erhalten trachtet.

Um einen etwa nothwendiggewordnen Krieg möglichst zu kürzen, sollen den durch das Kriegsrecht gewonnenen Städten d e r a r t i g e F r i e d e n s b e d i n g u n g e n g e s t e l l t w e r d e n, d a ß d i e e i n g e n o m m e n e n S t ä d t e o h n e B e s a t z u n g e r h a l t e n w e r d e n k ö n n e n ... Wieviele Millionen gewönnen unsere Staaten an Geld, wieviel die Regenten an Liebe des Volkes, wenn Letztere bei den, neuester Zeit in ihren eignen Ländern bezwungenen Städten diese weise Maßregel befolgten? ... Falls Dies jedoch nicht thunlich, will Spinoza, um nur kein Militär erhalten zu müssen, die durch Waffengewalt bezwungenen Städte lieber ganz vernichtet und die Einwohner anderswohin übersiedelt sehen. In diesem letztern Punkt scheint Machiavelli's „Fürst" aus Spinoza zu sprechen. Die Scheu vor dem gewöhnlich unerträglichen Uebermuth der in bezwungne Städte als Besatzung gelegten Soldateska läßt ihn eine ungerechte Forderung stellen. Ob übrigens diese Ueber-

siedlung nicht oft von den Städteeinwohnern selbst jener „Bequartierung" vorgezogen würde, mögen die von ihr in neuster Zeit Heimgesuchten entscheiden. (Das. 6, 35; 7, 28.)

Deshalb hebt Spinoza es auch als einen bedeutenden Vorzug seines Staatsraths hervor, daß derselbe infolge seiner volksthümlichen Zusammensetzung „nie Lust zum Kriegführen sondern immer große Neigung und Liebe zum Frieden haben werde." Denn außerdem, daß die Räthe stets befürchten werden, durch den Krieg ihr Eigenthum sammt ihrer Freiheit zu verlieren, kömmt hiezu noch, daß zum Krieg neue Kosten erfordert werden, die sie selbst aufbringen müssen, daß ihre Kinder und Anverwandte, die sich sonst mit dem Hauswesen beschäftigen, ihren Fleiß auf Waffenübungen verwenden und in den Krieg ziehen müssen von wo sie weiter keinen Gewinn als Wunden zurückbringen können. Deshalb werden die Räthe inbetreff dieser Frage meist dieselbe Gesinnung hegen, d. h. sie werden Allesammt den Frieden dem Krieg vorziehen und letztern nur im äußersten Nothfalle, wo er zur Erhaltung des Erstern unabweisbar, unternehmen. (Das. 7, 7. 8.)

Auch zu den früher (3, 6.) von ihm namhaftgemachten Vorzügen der mosaischen Staatsverfassung zählt es Spinoza, daß die Oberhäupter und das gesammte Kriegsheer weniger Verlangen nach dem Kriege als nach dem Frieden haben konnten. „Denn das Kriegsheer bestand blos aus Bürgern. Die Geschäfte des Kriegs und des Friedens wurden von ebendenselben Menschen verwaltet. Der Soldat im Felde war der Bürger in der Stadt, der Führer im Felde war Richter im Gerichtssaale und der Heerführer im Felde war Oberhaupt im Staat. Keiner konnte also den Krieg um des Krieges, sondern nur um des Friedens willen und zum Schutze der Freiheit wünschen." (Theol. pol. Tr. 17, 74—75.)

Man würde aber Spinoza gewaltig unrecht thun, wenn man ihm die feige Kriegsscheu des modernen Filisterthums

zuschreiben und glauben wollte: daß er, wie Dieses, den Krieg nur darum scheue, weil er den Schlendrian des Alltagslebens stört und Einzelnen manche Unannehmlichkeiten und Nachtheile verursacht. Spinoza fürchtet den Krieg nicht um seiner selbst, sondern um des Uebels willen das gewöhnlich in seinem Gefolge kömmt: Die Errichtung einer stehenden Armee, die ihm als die gefährlichste und unheilvollste Institution im Staate gilt. „Denn es ist gewiß, daß die Fürsten nur durch ein Heer, dem sie Sold bezahlen, das Volk unterdrücken können." (Das. 17, 67.)

Wo der König nicht durch das Gesetz des Landes und die Liebe des Volkes sondern durch Furcht herrschen will, da stützt er sich immer auf die Söldlinge, denen er sich deshalb in aller möglichen Weise gefällig zeigt. „Daher kömmt es, daß die Könige die Soldaten öfter aufreizen als zügeln und mehr deren Fehler als deren Tugenden nachzuahmen pflegen, daß sie die Bessern unterdrücken, die Talentlosen und durch Schwelgerei Verderbten aufsuchen, anerkennen, durch Geld oder Gnadenbezeugungen heben, ihnen die Hände drücken, sie küssen und um der Herrschaft willen alles Sklavische thun." (Pol. Tr. 7, 12.)

Wenn aber einerseits der Krieg oft unvermeidlich, andererseits die Errichtung einer stehenden Armee innere Gefahren hervorrufen kann, die größer als die äußern Gefahren, welche durch die Armee abgewendet werden sollen: wie ist aus diesem Dilemma herauszukommen? wie zu bewirken: daß der Staat den äußern Feind glücklich besiege ohne sich in den Werkzeugen dieses Sieges eigenhändig einen noch gefährlichern innern Feind zu erwecken? Das Mittel ist ganz einfach: „Das Militär ist blos aus Bürgern, keinen ausgenommen, und aus Niemand Andern zu bilden. Und sonach sollen Alle verpflichtet sein, Waffen zu tragen und Niemand eher unter die Zahl der Bürger aufgenommen

werden, bis er die Waffenübungen erlernt und versprochen hat, sie zu den bezeichneten Jahreszeiten zu üben." (Pol. Tr. 6, 10.)

Eine natürliche Folge dieser Einrichtung ist, daß in Friedenszeiten gar kein Sold, im Krieg nur an Jene gezahlt wird, die von ihrem täglichen Erwerb leben, also für das zeitweilige Verlassen ihres Gewerbes entschädigt und erhalten werden müssen. Soll doch, wie wir oben bemerkt, die Waffe nie zur Eroberung mißbraucht, sondern nur zur Vertheidigung benützt werden. In einem solchen heiligen Kampf aber, wo es die Erhaltung der von einem fremden Usurpator bedrohten staatlichen Existenz und bürgerlichen Freiheit gilt, da bedarf es, Jene ausgenommen, die es unmittelbar zum Lebensunterhalt benöthigen, zur Aneiferung der Kämpfer keines schnöden Soldes. „Der höchste Lohn, ruft begeistert der sonst so nüchterne Denker, der höchste Lohn des Kriegsdienstes ist die Freiheit ... Es kann im Kriege keinen ehrenhaftern und größern Antrieb zum Sieg geben als die Freiheit!" (Das. 6, 31; 7, 7. 22.)

Im Naturstande, so begründet er näher diese Behauptung, strebt Jeder soviel er vermag, blos um der Freiheit willen sich zu vertheidigen, und erwartet keinen andern Lohn seiner kriegerischen Tapferkeit als sein eigner Herr zu sein. Im bürgerlichen Zustande aber sind alle Menschen miteinander wie ein Mensch im Naturstande zu betrachten, die deshalb, indem sie für diesen Zustand kämpfen, nur für sich selbst sorgen und für sich selbst thätig sind. Räthe, Richter, Beamte u. s. w. sind unablässig für das Gemeinwol thätig und deshalb ist es billig, ihnen einen Lohn für ihre Thätigkeit zu bestimmen, nicht aber dem Bürgersoldaten, der nur in seltnen Fällen und in diesen für seine eigne Erhaltung kämpft. (Das. 7, 22.)

Die gemeinsame Erhebung des Bürgermilitärs in gefahrdrohenden Momenten wird gewiß die bedrohte Existenz

und Freiheit retten, ohne anderweite nachtheilige Folgen im Innern nach sich zu ziehen. Denn sobald die Gefahr abgewendet, kehrt der Bürger zu seinem friedlichen Gewerbe und Alles in's alte Geleise zurück. Wenn man hingegen einen Theil der Bürger ausschließlich und stabil zum Waffendienst bestimmte und ihnen, was dann unvermeidlich, einen festen Sold für dieses Handwerk aussetzte, daß sie ganz demselben und nur von demselben leben, so wird ein freiheitsfeindlicher König sie bald für sich gewinnen und gegen das Volk gebrauchen können. Auch werden sie im Frieden wegen allzuvielen Müssigganges durch Schwelgerei verderbt, und da sie im Krieg mehr Gelegenheit zur Auszeichnung und zum Erwerb finden, stets nur dahin trachten, innern oder äußern Kampf anzufachen. „Hiernach können wir behaupten, daß eine monarchische Regierung dieser Art in der That ein Kriegszustand ist und daß blos das Militär die Freiheit genießt, die Uebrigen aber Knechte sind." (Das. 7, 22.) Wäre unser Filosof nicht allgemein als Ungläubiger verschrieen, so sähe sich vielleicht mancher „Wühler" versucht, in ihm nächst dem Denker auch einen gotterleuchteten Profeten zu verehren, der im 17. Jahrhundert die Zustände späterer Zeiten vorausgesehen habe.

Der bedeutenden Kosten, welche die stehende Armee verursacht und daß die Bürger „kaum die Auflagen ertragen können, welche zum Unterhalt des müssigen Militärs erfordert werden", erwähnt Spinoza nur beiläufig. Denn wo das höchste Gut: die bürgerliche Freiheit, bedroht ist, da bedarf es zur Warnung nicht erst der Hinweisung auf minderwichtige, wie z. B. finanzielle, Nebenumstände. Größeres Gewicht legt er aber, und mit Recht, auf die Gefahr, welche dem König ebensogut wie dem Staat von Seiten eines zu mächtig werdenden militärischen Befehlshabers droht. Deshalb sollen auch die Anführer des Bürgermilitärs nur auf Ein Jahr gewählt werden. „Denn

die Kraft der Regierung wird ja Demjenigen ganz anvertraut, dem man hinlängliche Zeit gönnt, allzugroßen Kriegsruhm zu gewinnen und seinen Namen über den des Königs zu erheben oder sich der Treue des Heeres durch Willfährigkeit, Liberalität und die sonstigen Künste zu versichern, welche die Feldherren gewählt haben und womit sie für Andre Sklaverei und für sich die Herrschaft suchen." Um Dem auch noch in andrer Weise vorzubeugen, sollen zu Befehlshabern des Militärs nur solche Männer gewählt werden, die ein Alter erreicht haben, „in welchem die Menschen das Alte und Sichre dem Neuen und Gefährlichen vorziehen." (Das. 7, 17.)

„Damit also — in diese ewig beherzigenswerthen Worte faßt Spinoza die Quintessenz seiner diesfälligen Ansicht zusammen — damit also vor Allem die Bürger vom Könige anerkannt werden und sie, soweit es die bürgerliche Verfassung und die Billigkeit gestattet, ihre eignen Herren bleiben, ist es nothwendig, daß das Militär blos aus Bürgern bestehe und daß eben diese auch im Rathe seien. Im andern Falle sind sie durchaus unterjocht und die Grundlage zum ewigen Kriege gelegt, sobald sie dulden, daß Truppen in Sold genommen werden, deren Gewerbe der Krieg ist und die bei Zwietracht und Empörungen am meisten Kraft erlangen." (Das. 7, 12.)

8.

Schließlich weist Spinoza die Einwürfe zurück, die man gegen das zu starke Hervortreten des volksthümlichen Elements in dieser Monarchie erheben könnte. Es werde, meint er, Dies wol von Jenen getadelt werden, welche es lieben, die allen Menschen anhaftenden Fehler blos auf das „gemeine Volk" zu schieben, es als wilde Bestie dar-

zustellen, der es an Vernunft und Urtheilskraft fehle, die blos von wilden Leidenschaften getrieben und deshalb schrecklich sei, wenn sie nicht durch absolute Gewalt gebändigt werde. Er weist diese gröbliche Verleumdung, welche für das Unrecht, das die Gesellschaft an gewisse Klassen übt, gerne die Sanktion der Natur erlügen und vom Hause aus zwischen Mensch und Mensch einen Unterschied begründet sehen möchte, mit der Entschiedenheit des Filosofen und der Entrüstung des Freiheitsfreundes zurück. Wir haben sein Urtheil über den oft als naturbegründet geltendgemachten Unterschied zwischen den „niedern" und „höhern" Ständen bereits mitgetheilt. Nur verknöcherte Anhänger des Kastenstaates und der Privilegienwirthschaft werden es heute noch wagen, dieser Behauptung zu widersprechen und eine „natürliche" Ungleichheit zu vertheidigen.

Wenn nichtsdestoweniger die Erfahrung zuweilen für die politische „Unreife" des Volkes zeigt, wenn es oft Urtheilsunfähigkeit verräth, so ist Dies eine Folge vernunftwidriger und volksfeindlicher Einrichtungen und kann daher unmöglich als Grund derselben geltendgemacht werden. „Daß das Volk kein Urtheil besitzt, ist kein Wunder, wenn die wichtigsten Angelegenheiten der Regierung in Heimlichkeit vor ihm verhandelt werden und es nur aus dem Wenigen, was man nicht verheimlichen kann, seine Muthmaßungen schöpft. Das Urtheil zurückzuhalten ist eine seltne Tugend. Zu wollen also, daß, während man Alles vor den Bürgern geheimhält, sie doch keine verkehrten Urtheile darüber fällen und nicht Alles falsch deuten sollen, ist die größte Widersinnigkeit." (Das. 7, 27.)

Wol mag bei der großen Anzahl der Räthe, die doch um alle Staatsangelegenheiten wissen müssen, manche Sache, deren Verheimlichung im Staatsinteresse läge, allzufrüh bekannt werden. Dieser Nachtheil wird aber bedeutend durch den entgegenstehenden Vortheil aufgewogen, daß viele Dinge an's Licht kommen, die sonst zum Scha=

den des Gemeinwols verheimlicht, andere, weil sie das Licht scheuen müssen, ganz ungeschehen bleiben, die sonst ungehindert geübt worden wären. Jeder wird eingestehen, daß es mindergefährlich sei, wenn die Berathungen des Staates dem Feinde kund werden, als wenn die schlechten Heimlichkeiten der Tirannen den Bürgern unbekannt bleiben. Diejenigen, welche die Staatsangelegenheiten geheim betreiben können, haben den Staat absolut in ihrer Gewalt und sie benützen diese nicht in der volksfreundlichsten Weise, stellen vielmehr den braven Bürgern im Frieden so nach, wie einem Feind im Kriege. Daß Schweigen oft von Nutzen für den Staat ist, wird Niemand leugnen; aber daß er ohne selbes nicht bestehen könne, kann Niemand behaupten. „Jemandem aber den Staat unbedingt anvertrauen und dabei die Freiheit behalten, ist unmöglich. Es ist also eine Thorheit, einen kleinen Schaden durch das größte Uebel vermeiden zu wollen. Es war Dies jedoch immer die Litanei Derer, die eine absolute Herrschaft zu besitzen wünschten, daß es durchaus im Interesse des Staats lige, daß seine Angelegenheiten geheim betrieben werden und dergl., was, jemehr es mit dem Schein der Nützlichkeit bemäntelt wird, destomehr zur drückenden Sklaverei umschlägt." (Das. 7, 29.)

9.

Wir kommen jetzt zur Aristokratie. Wir werden uns hier kürzer fassen, als es bei Darstellung der Monarchie geschehen. Einerseits gehört jene Regierungsform nicht mehr wie diese der Gegenwart, sondern nur der Geschichte an, interessirt uns sonach nicht so unmittelbar. Andrerseits haben wir schon bei der Monarchie die Grundsätze und Einrichtungen kennengelernt, nach welchen und bezüglich durch welche Spinoza im konkreten Staate das

Verhältniß zwischen Volk und Regierung geregelt wissen will. Wir brauchen deshalb bei den andern Regierungsformen nur die durch die Natur derselben nöthiggemachten Abweichungen nachzuweisen.

Als wesentliches Merkmal der aristokratischen Regierungsform bezeichnet Spinoza den Umstand, daß die Inhaber der Regierungsgewalt „Gewählte" sind. Und zwar soll sie sich hiedurch nicht nur von der (bekanntlich Erb-) Monarchie, sondern auch von der Demokratie unterscheiden. In Letzterer hänge die Berufung zur Regierung „meist von einem gewissen angebornen oder durch Glück erlangten Rechte" ab, in der Aristokratie hingegen „blos von der Wahl." Es geht schon aus dieser Bezeichnung von selbst hervor, daß Spinoza die Aristokratie in der ursprünglichen und reinen Bedeutung des Wortes nimmt, wo sie eine Herrschaft der Bessern ist, d. h. Jener, welche von der allgemeinen Volksstimme dafür erkannt und deshalb mit der höchsten Würde betrauet werden. Wo einige Individuen oder Familien sich eigenmächtig als die „Bessern" dekretiren und die Herrschaft an sich reißen, da besteht höchstens eine vielköpfige Gewaltherrschaft, aber keine rechtsbegründete Aristokratie. (Das. 8, 1.)

Die wahrhaftaristokratische Regierung zieht Spinoza unbedingt der monarchischen vor. Erstens ist, wie schon oben berührt, die Kraft eines Einzigen durchaus nicht der ganzen Regierungslast gewachsen. Ein Theil derselben oder vielleicht die ganze geht dann an Männer über, die das Volk nicht damit betrauet hat, die es nicht kennt, die sein Vertrauen nicht haben, die es aber auch nicht zur Verantwortung ziehen kann. Eine hinreichendgroße Rathsversammlung hingegen, wird allen Anforderungen genügen können und nicht genöthigt sein, Unberufene an der Regierung theilnehmen zu lassen. Zweitens ist die Aristokratie ewig, der Monarch hingegen sterblich. Es wird in der Erbmonarchie wenigstens nach dem Tode eines kinderlosen,

in der Wahlmonarchie nach dem Tode eines jeden Königs ein Zwischenreich eintreten. Dies pflegt heftige Erschütterungen hervorzurufen, die aber in der Aristokratie nie eintreten. Drittens ist die Regierung eines Königs wegen Jugend, Krankheit, Alter und manche andere Ursachen prekär, während die aristokratische sich stets gleichbleibt. Viertens ist der Wille eines einzigen Menschen sehr launenhaft und unbeständig, weshalb die Macht des Königs, damit sie nicht in Willkür ausarte, bedeutend beschränkt werden muß. Bei der Aristokratie, wo nicht individuelle Leidenschaft, sondern der Wille einer vernunftgeleiteten Gesammtheit regiert, bedarf es dieser Vorkehrung nicht. (Das. 8, 3.)

Und da sonach der Vorzug der aristokratischen Regierung eben in ihrer Vielköpfigkeit ligt, so muß sie aus einer sehr großen Mitgliederzahl bestehen, um von der Monarchie möglichst entfernt zu sein. Wären die „Patrizier" — so nennt Spinoza die „gewählten" Aristokraten und wollen auch wir fernerhin diese Benennung beibehalten — nur Wenige, so werden sie sich entweder gütlich in den Staat theilen oder die Uebrigen werden von Einem unterdrückt und die Alleinherrschaft hergestellt werden. Jegrößer aber die Anzahl der Patrizier, destogeringer wird die Kraft der Einzelnen und Usurpation destoweniger zu befürchten sein. Hieraus folgt, daß man bei einer aristokratischen Regierung, wenn sie dauerhaft sein soll, nothwendig auf die Größe des Staats Rücksicht nehmen muß.

Die „Rücksicht" dehnt Spinoza sehr weit aus. Er theilt durchaus nicht die gewöhnliche Ansicht: daß der Himmel zum Amt auch den Verstand verleihe. Vielmehr meint er, und die Erfahrung bestätigt es, daß von hundert Menschen, die zu Ehrenstellen gelangen, gewöhnlich kaum der zwanzigste Theil durch Vernunft und Bildung dazu tauglich sei. Wollte man nun in einem Staate, dessen mittelmäßige Größe etwa einen Rath von 100 Mitgliedern

erfordert, eben nur hundert wählen, so würde der begabtere zwanzigste Theil die minderbegabten neunzehn Theile entweder stürzen oder nach Willkür leiten und wir wären wieder in der Monarchie oder doch nahe bei ihr angelangt. Deshalb sollen in einem Staate von dieser Größe mindestens — Spinoza wird hier noch mißtrauischer und darum anspruchsvoller als im Vordersatze — 5000 gewählt werden. Auf diese Weise werden an der Staatsleistung wirklich hundert geistigbegabte Menschen theilnehmen; gesetzt nemlich, daß unter Fünfzig, die sich um Ehrenstellen bewerben, wenigstens Ein Entschiedentüchtiger ist, noch außer den Andern, welche den Vorzügen der Bessern wenigstens nachstreben und die daher auch würdig und tauglich zur Regierung sind. (Das. 8, 2.)

Mit dem Wachsthum der Volksmenge muß stets auch die Zahl der Patrizier wachsen. Um diesfalls eine gewisse Ordnung innezuhalten, ist es zweckmäßig, das Zahlenverhältniß zwischen Plebejer und Patrizier von vornherein genau zu bestimmen. Spinoza setzt es auf 1 : 50. Es schadet nicht, wenn auch zuweilen die Anzahl der Patrizier dies Verhältniß übersteigt. Nur soll das Gegentheil nicht stattfinden. Denn nur eine zugeringe, nicht eine zugroße Patrizierzahl kann das Wesen der aristokratischen Verfassung aufheben und den Staat gefährden. (Das. 8, 13.)

Bei der strengen Konsequenz, mit welcher Spinoza selbst in der Monarchie das Gleichheitsprinzip wahrt, versteht es sich wol von selbst, daß er noch vielweniger in der volksthümlichen Aristokratie irgend eine Rechtsungleichheit gestatten werde. Wählbar zu Patriziern sind vielmehr „Alle die im Staate geboren, die Landessprache sprechen, keine Ausländerin zur Frau haben, nicht ehrlos und nicht in Diensten sind, noch auch von einer knechtischen Verrichtung ihren Lebensunterhalt ziehen.“ Diese Qualifikationen sind wol nichtsweniger als beengend. Sonderbar dürfte aber

wol die Bedingung scheinen, daß die eheliche Verbindung mit einer Ausländerin den vollberechtigten Bürger seiner Wählbarkeit verlustig macht; sowie die weitere Bemerkung, daß auch Bier- und Weinwirthe Jenen zuzuzählen seien, die „aus einer knechtischen Verrichtung ihren Lebensunterhalt ziehen“ und daher nicht wählbar sind. Als entschieden schädlich und ungerecht verwirft er aber die Einrichtung: die Wählbarkeit zum Patriziat ausschließlich auf gewisse Familien zu beschränken. (Das. 8, 14.)

Bei dieser Zusammensetzungsart der aristokratischen Regierung wird sie allerdings aus volksthümlichen Elementen bestehen. Durch die große Mitgliederzahl ist auch etwaigen Usurpationsgelüsten wirksam vorgebeugt. Das Volk wird allen Klassen und Ständen nach genügend vertreten sein. Es ist daher kein Grund, von dieser Regierung volks- und freiheitsfeindlichen Gewaltmißbrauch zu fürchten. Deshalb darf ihre Gewalt nicht nur, sondern sie soll auch möglichst absolut sein. . . . . Wir werden diese scheinbarsonderbare Behauptung leichter begreifen, so wir uns aus dem Frühern erinnern, daß Spinoza die Hauptaufgabe bei Organisirung irgendwelcher Regierungsform darein setzt: daß einerseits im Interesse der Gesammtheit die sie vertretende Staatsgewalt möglichststark, aber zugleich andrerseits Dem vorgebeugt sei, daß sie diese Stärke nicht zum Nachtheil der Gesammtheit, bezüglich gegen dieselbe benütze. Die Staatsgewalt muß daher nur dort beschränkt werden, wo sie, wie in der Monarchie, ihrem Wesen nach gewisse Befürchtungen veranlaßt. Wo aber, wie in der Aristokratie, Dies nicht der Fall, da ligt es im Interesse der Gesammtheit, daß jene Männer, denen sie die Regierung anvertrauete, volle und unumschränkte Gewalt innehaben.

Darum soll auch die aristokratische Regierung, da sie keinen Mißbrauch befürchten läßt, als absolute betrachtet werden. Ihre Grundlagen nemlich müssen sich nur auf

den Willen und das Urtheil des Raths stützen, keineswegs aber auf die Ueberwachung von Seiten des Volkes, da Dieses sowol von den Berathungen als von den Abstimmungen ausgeschlossen ist. Der Zustand dieser Regierung wird daher am besten sein, „wenn sie derart eingerichtet wird, daß sie der absoluten am nächsten kömmt, d. h. daß die Masse möglichstwenig zu fürchten ist und blos jene Freiheit behält, die ihr nach der Verfassung der Regierung selbst nothwendig gegeben werden muß, und die also nicht sowol das Recht der Menge als das des ganzen Staats ist." Spinoza weist hier auf die ausgedehnte Autonomie und Freiheit hin, die in manchen Ländern einzelnen Körperschaften, namentlich in Niederdeutschland den „Gilden", eingeräumt wird und die er als mit dem Gemeinwol unverträglich bezeichnet. (Das. 8, 3. 4. 5. 7.)

Abgesehen von all' den Garantien, welche diese Patrizierversammlung schon ihren Grundelementen nach dafür bietet, daß sie die ihr eingeräumte absolute Gewalt nicht mißbrauchen werde, weist Spinoza noch darauf hin, daß sie Dies, *wollte* sie es auch, doch nicht *könnte*. „Denn der Wille einer so großen Rathsversammlung kann nicht sowol von bloßer Willkür als von der Vernunft geleitet werden, da die Menschen durch eine schlechte Seelenbewegung nach verschiedenen Seiten hin gezogen werden, und nur dann von Einem Geiste geleitet werden können, wenn sie Ehrenhaftes anstreben." (Das. 8, 6.)

Das ist Alles gut und richtig; nur ist Spinoza hier wieder in den Fehler verfallen, den er schon bei Organisirung der monarchischen Regierungsbehörden begangen. Wie dort läßt er auch hier die Räthe *aus* dem Volke wählen, aber wie dort so auch hier nicht *durch* das Volk. Wie dort der vom Volke gewählte König die Mitglieder der obersten Regierungsbehörde nach Gutdünken wählt, so ist es auch hier den vom Volke einmal eingesetzten Patriziern anheimgegeben, sich immer selbst zu ergänzen und

bei steigender Bevölkerung sich durch neue Mitglieder zu vermehren. Wie mannigfach aber auch die Mittel sein mögen, durch welche einem diesfälligen Mißbrauch vorgebeugt wird: immerhin wäre es doch sichrer und zweckmäßiger gewesen, jede Wahl der neuen Patrizier ebenfalls dem Volke zu belassen. Gut ist gut, aber besser ist besser. Und immerhin ist es viel angenehmer gar keiner Garantie zu bedürfen, als in ihr die Beruhigung suchen zu müssen.

Zum Theil geht jedoch dieser Fehler hier sowol als in der Monarchie mit einer gewissen logischen Nothwendigkeit aus Spinoza's Ansicht vom Entstehen der Staatsgewalt hervor. Diese erfolgt bekanntlich dadurch, daß die Einzelnen ihren individuellen Willen dem Willen der Gesammtheit unterordnen, diese aber dann die ihr eingeräumte Machtvollkommenheit Mehren oder Einigen oder Einem überträgt, d. h. sich irgend ein künstliches Organ zu ihrer Vertretung schafft. Ist Dieses in's Leben gerufen, so überträgt sie ihm alle Macht, die ihr soeben von den Einzelnen war übertragen worden, und sie selbst hört eigentlich auf, eine moralische Person zu sein, sobald sie dies Vermittlungswerk vollbracht hat. R e c h t l i c h besteht der Gesammtwille auch im Staatsleben noch immer fort, aber nicht t h a t s ä c h l i c h. Daher kann nach Spinoza die Gesammtheit, wie sie dem König oder dem patrizischen Rath ihre eigne Machtvollkommenheit überträgt, daran wol die Bedingung knüpfen, daß die Ausübung dieser Macht auf diese oder jene Weise beschränkt werden müsse; aber die A u s f ü h r u n g dieser Bedingung muß sie ihm selbst überlassen. Denn wie einmal alle Machtvollkommenheit dem König übertragen worden, hat die Gesammtheit durchaus kein Recht mehr, ihm einen beschränkenden Rath, oder den mit höchster Machtvollkommenheit bekleideten Patriziern neue Amtsgenossen, zur Seite zu stellen. Sie darf und soll Diesen und Jenem im Voraus durch treffliche Klauseln die Hände binden, damit sie den ihnen anzuvertrauenden

Zepter nicht mißbrauchen können; aber die — wenn man den Satz so paradox ausdrücken darf — die einmal gebundenen Hände muß sie dann frei walten lassen; darauf vertrauend, daß die Bande ein zuweites gefährlichwerdendes Ausgreifen verhindern werden. Ist Dies nicht der Fall, dann hat sie nur sich selbst anzuklagen, daß sie den Riesen mit Zwirnfäden zu fesseln versuchte.

10.

Die Gewalt des Patrizierrathes ist nicht nur qualitativ, sondern auch quantitativ unbeschränkt. Er hat Gesetze zu geben und abzuschaffen, die Regierungsbeamten zu wählen und einzusetzen, die laufenden Regierungsgeschäfte zu besorgen, die Kriegs- und Friedensangelegenheiten zu leiten; mit Einem Worte: Vom Kleinsten bis zum Größten all' Das zu besorgen, was das Gemeinwol betrifft. (Das. 8, 17.)

Es ist aber augenscheinlich, daß so vielfache und vielverwickelte Angelegenheiten von einer gar so großen Körperschaft unmöglich zweckmäßig verwaltet, rasch erledigt und gehörig besorgt werden können. Auch ist es klar, daß, um doch eine gewisse Ordnung in das öffentliche Leben zu bringen, diese vielköpfige Regierungsbehörde eines leitenden Oberhauptes bedürfe. Nun pflege man wol diese Würde einem Einzelnen, einem Dirigenten oder einem Oberhaupt, entweder auf lebenslang, wie die Venetianer, oder auf eine Zeit, wie die Genueser, zu übertragen. Aber die Vorsicht mit der man hiebei gewöhnlich zuwerkegeht, zeigt zur Genüge, daß diese Uebertragung der höchsten Würde auf einen Einzigen nicht nur mit dem Wesen der Aristokratie unvereinbar, sondern ihr auch höchst gefährlich sei. Es ist deshalb am zweckmäßigsten, wenn diese Oberleitung einem, aus der Mitte des höchsten Raths gewählten Ausschuß

übertragen wird. Die Zahl dieser Ausschußmitglieder — „Sindizi“ zu nennen — soll sich zu der der Patrizier wie die der Patrizier zur Volkszahl verhalten, d. i. wie 1 : 50. Sie sollen auf lebenslänglich gewählt werden. Damit sie jedoch die lange Herrschaft nicht hochmüthig und usurpatorisch mache, müssen sie bereits das sechszigste Jahr überschritten haben, d. h. in jenem Alter stehen, wo die Menschen das Alte und Gewisse dem Neuen und Ungewissen vorziehen und Staatsumwälzungen zu unternehmen, sich nicht mehr versucht fühlen.

Diese Sindizi haben darüber zu wachen, daß die Rechte des Staats unangetastet erhalten werden, und können jeden Beamten, der sich dagegen vergeht, zur Rechenschaft ziehen und bestrafen. Auch ist ihnen zur Sicherung ihrer Macht ein Theil der bewaffneten Gewalt unterzuordnen. Sie haben auch das Recht, den höchsten Rath zusammenzuberufen und die Angelegenheiten vorzutragen, welche zur Berathung und Beschlußnahme kommen sollen. Sie nehmen im Patrizierrathe die ersten Plätze ein, haben aber keine Stimme, sondern blos das Recht der Ueberwachung und Leitung. „Ehe sie aber ihre Sitze einnehmen, sollen sie beim Wole jenes höchsten Rathes und bei der öffentlichen Freiheit schwören, daß sie mit dem höchsten Eifer darnach streben werden, daß die vaterländischen Gesetze unangetastet bleiben und das gemeine Beste berathen werde.“ (Das. 8, 18 — 23. 26.)

Wie die Sindizi die Berathungen des Patrizierraths leiten und überwachen, so ist Diesem andrerseits eine zweite Behörde an die Seite gegeben, welche eigentlich die vollziehende Gewalt bildet. Spinoza nennt sie den „Senat.“ Seine Obligenheit ist „die Ausführung der öffentlichen Angelegenheiten, z. B. die Staatsgesetze bekanntzumachen, die Festungswerke der Städte den Rechten gemäß zu ordnen, militärische Diplome zu ertheilen, Steuern auszuschreiben und sie zu verwenden, den auswärtigen Gesandten

zu antworten und zu bestimmen, wohin Gesandte geschickt werden sollen." (Das. 8, 29.)

Die Senatoren sind auf Ein Jahr zu wählen und in 4 — 6 Klassen einzutheilen, deren jede je 2 — 3 Monate Berathungen hält und die Exekutive handhabt. Den Berathungen des Senats müssen auch einige Sindizi beiwohnen, aber ohne Stimmrecht, da sie nur darauf achten sollen ob die Rechte des Staats und des Raths gehörig beobachtet werden, und weil es nur ihnen obligt, den Patrizierrath einzuberufen, falls der Senat Etwas an ihn gelangen lassen will. Die Sindizi bilden sonach die Vermittler zwischen Volk und Rath einer= und zwischen dem Rath und dem Senat andrerseits, überwachen zugleich beim Rath die Rechte des Volkes, beim Senat die Rechte des Raths, daß weder da noch dort ein ungesetzlicher Eingriff in fremde Befugnisse und Mißbrauch der Gewalt stattfinde. (Das. 8, 32. 34.)

Bemerkenswerth ist noch, daß weder die Patrizier noch die Sindizi und Senatoren irgendwelches persönliches Vorrecht, wie z. B. Steuerfreiheit, genießen. Die meisten, namentlich die bedeutendern Aemter, sollen allerdings mit Patriziern besetzt werden. Da aber auf je fünfzig Einwohner Ein Patrizier fällt, so wird wol jeder, zu öffentlichen Aemtern befähigte Bürger auch Patrizier sein. Um jedoch auch in den wol selten eintretenden Ausnahmefällen, daß nämlich befähigte Männer nicht dem Patrizierstande angehören sollten, der Gerechtigkeit genügezuthun, sollen mehre untergeordnete Beamtenstellen ausschließlich den Plebejern vorbehalten werden. (Das. 8, 44. 45.) . . . . .

Spinoza spricht hier noch ziemlich weitläufig über Organisation und Wirksamkeit dieser drei Regierungsbehörden, wie auch über die innere Einrichtung des aristokratischen Staates überhaupt. Doch finden wir Dies aus dem schon früher bemerkten Grunde nicht interessant genug, um ihm hier in allen Einzelheiten zu folgen. Ligt es uns doch

überhaupt nicht daran, die innern Einrichtungen der verschiedenen Regierungsmaschinerien, sondern nur die Grundsätze kennen zu lernen, nach welchen das Verhältniß zwischen Volk und Regierung geregelt werde. In welcher Weise Dies in der Aristokratie geschehe und inwieweit diese Gestaltung hier von jener, die wir in der Monarchie kennengelernt, abweiche, hat sich wol aus dem Bisherigen bereits ziemlich klar herausgestellt.

Als bedeutendes Unterscheidungsmerkmal müssen wir jedoch die Organisation der bewaffneten Macht hervorheben, worin die Aristokratie sich wesentlich von der Monarchie unterscheidet. Allerdings soll auch hier der Friede möglichst gewahrt werden. Deshalb soll z. B. das Einkommen der Senatoren und Sindizi (das Patriziat ist unbesoldet) ein Derartiges sein, daß sie mehr Nutzen vom Frieden als vom Kriege ziehen. Es ist ihnen nemlich $^1/_{50}$ oder $^1/_{100}$ von den aus- und eingeführten Waaren zuzuweisen, wo sie dann, weil der verkehrhemmende Krieg ihr ganzes Einkommen aufhöbe, zweifelsohne den Frieden bestmöglichst beschützen, nur wenn er unabweisbarnothwendig, den Krieg anrathen und ihn auch dann rasch zu beenden trachten werden. Aus demselben Grunde, um nemlich bei den Senatoren keine Kriegsgelüste aufkommen zu lassen, soll kein Senator, oder auch der Sohn und Enkel eines solchen, ein höheres Militäramt bekleiden dürfen. (Das. 8, 31.)

Aber wie schon bemerkt ist Spinoza nicht Ideologe genug, um einen ewigen Frieden für möglich zu halten. Wir sahen vielmehr, daß er in der Monarchie nur d a r u m gegen Errichtung einer stehenden Armee ist, weil eine solche leicht von der Regierung zu volks- und freiheitsfeindlichen Maßregeln mißbraucht werden könnte. In der Aristokratie hingegen, wo die volksthümliche Regierung derartige Befürchtungen nicht veranlaßt, darf auch eine stehende Armee geschaffen werden. Es kann diese aus Einheimischen oder auch aus Fremden gebildet werden. Ersteres ist jedoch

beiweitem vorzuziehen. „Denn außerdem, daß der Militärsold, der an Unterthanen ausgezahlt wird, im Lande bleibt, während der an Ausländer gezahlte verlorengeht, kömmt hiezu auch noch, daß die höchste Kraft des Staates hiedurch geschwächt wird. Denn es ist entschieden, daß Diejenigen, die für Haus und Hof kämpfen mit einer besondern geistigen Tapferkeit kämpfen." Und um diese „geistige" Tapferkeit durch alle möglichen Mittel anzuspornen, muß jedem Kämpfer der höchste Lohn der Tapferkeit, und müssen auch die höchsten Offiziersstellen ohne Unterschied den Patriziern und Plebejern gleichmäßig erreichbar sein. „Wie werden denn die Soldaten tapfer kämpfen, wenn ihnen die Hoffnung zu Ruhm und Ehre zu gelangen, benommen wird?"

Daß die Regierung das Militär gegen das Volk benützen werde, ist in der Aristokratie nicht zu fürchten. Sind wir aber auch dagegen gesichert, daß nicht das Militär, namentlich wenn es ausländisches, den höchsten Rath stürzen und dadurch den ganzen Staat in Unordnung und Gefahr bringen werde? Und ein Staatsstreich ist in der Aristokratie viel folgeschwerer als in der Monarchie. Denn wenn ein Monarch gestürzt wird, geschieht keine Veränderung in der Regierung, sondern nur in der Person des Regenten. In der Aristokratie hingegen zieht eine solche Umwälzung den Umsturz der Regierung, gewöhnlich auch den Untergang der Besten im Lande, nach sich. Um Dem einigermaßen vorzubeugen, dürfen die Befehlshaber eines Regiments oder der ganzen Armee erst im Kriege, blos aus den Patriziern, nur auf die Dauer Eines Jahres gewählt und den Oberbefehl weder länger fortführen, noch wiedergewählt werden. (Das. 8, 9.)

11.

Spinoza macht noch auf die innere Haltbarkeit aufmerksam, welche eine derartorganisirte Aristokratie dadurch gewinne, daß sie nicht blos auf Vernunft begründet sei, sondern auch die menschlichen Seelenbewegungen für sich habe. Namentlich die stärkste Leidenschaft: den Ehrgeiz, indem jedem Bürger jede Würde erreichbar sei. Deswegen werden Alle sich stets bestreben, die Verfassung aufrechtzuerhalten und das Gemeinwol zu fördern. „Darin eben ligt aber die Vortrefflichkeit einer Verfassung, wenn sie der menschlichen Natur entspricht und darauf hinwirkt, daß die Bürger mehr aus freiem Antriebe als wegen des Gesetzeszwanges ihre Pflicht erfüllen.“ (Das. 10, 6.)

Ein Staat, der nur durch Furcht die Bürger leiten will, wird bestenfalls, ohne Fehler, keinesfalls vortrefflich sein. Die Menschen müssen aber nicht blos sanft, sondern auch derart geleitet werden, daß sie nicht unter Leitung sondern nach eignem Urtheil und freiem Entschlusse zu leben glauben und daß sie blos von der Freiheitsliebe, vom Streben nach Wolstand und Ehren zur Pflichterfüllung vermocht werden. All' Dies findet aber in der Aristokratie statt. Jeder Bürger, der sich durch irgendwelche Vorzüge auszeichnet, kann Patrizier, jeder Patrizier, der seine Kollegen irgendwie überragt, Sindikus oder Senator werden. Dies wird Allen ein mächtiger Antrieb sein, sich sowol durch private als durch öffentliche Tugenden auszuzeichnen. Und indem sie nur den Einflüsterungen ihres Ehrgeizes zu gehorchen glauben, werden sie zugleich gehorsame Befolger des Gesetzes und warme Beförderer des Gemeinwols.

Doch, wenn es auch räthlich und erlaubt ist, durch weise Benützung selbst die menschlichen Schwächen dem Gemeinwol dienstbar zu machen, so muß auch Dies seine gewissen

Grenzen haben, wenn es nicht zur Sittenverderbniß führen soll. Der Ehrgeiz darf nur durch solche Mittel angespornt werden, die Allen erreichbar und von Vielen erreicht werden. Nie aber sollen Einzelne durch außerordentliche übergroße Auszeichnungen über alle Uebrigen zu sehr erhoben werden. „Bildsäulen, Triumfe und andere Aufmunterungsmittel zur Tugend sind Zeichen mehr der Sklaverei als der Freiheit. Denn dem Sklaven, nicht dem freien Mann bestimmt man eine Belohnung für die gute That.“ Wol mögen die Menschen durch derlei Sporn am meisten gereizt werden; aber wie anfangs den großen Männern, so erkennt man sie später zur gerechten Entrüstung aller Bessern auch den Verdienstlosen zu. Auch werden Alle, die mit ihrer Eltern Triumfe und Bildsäulen großthun, sich für beleidigt halten, wenn man ihnen nicht den Vorzug vor den Andern einräumt. Endlich, um vom Uebrigen zu schweigen, ist es gewiß, daß die Gleichheit, „durch deren Verlust auch die gemeinschaftliche Freiheit nothwendig zugrundegeht“, auf keine Weise erhalten werden kann, sobald ein öffentliches Gesetz irgendeinem Bürger, besitze er auch die größten Verdienste, besondere Ehrenbezeugungen zuerkennt. (Das. 10, 7.) ...

Die aristokratische Regierung ist sonach durch die Vernunft und die gemeinsame Leidenschaft der Menschen gestützt. Ob sie deshalb auch unbrechbar? Das ist wol noch fraglich. Sind auch Alle gleichmäßig bei der Erhaltung des Bestehenden interessirt und sind auch die besten Vorkehrungen gegen Umsturz und Usurpation getroffen, so könnten doch vielleicht außerordentliche Fälle eintreten, in denen sich all' Dies als unzureichend erwiese. Denn es gibt keine Leidenschaft, die nicht zuweilen von einer stärkern und entgegengesetzten besiegt würde. So könnte auch im Staatsleben der Fall eintreten, daß, vom panischen Schreck ergriffen, Alle nur den gegenwärtigen Augenblick bedenken,

irgend Einem Mann, von dem sie Errettung aus der eben drohenden Gefahr erwarten, diktatorische Gewalt übertragen, bezüglich es gestattten, daß er sie an sich reiße, und dadurch, wie Dies ja auch in Rom geschehen, den Bruch der Grundverfassung und mittelbar den Untergang des Staats herbeiführen. Spinoza meint jedoch, daß erstens in einem gutgeordnetem Staatswesen ein solch' panischer, Aller Einsicht verwirrender Schrecken gar nicht vorkomme, und daß zweitens in einer nach dem obigen Plane organisirten Aristokratie nie ein Individuum eine so prädominirende Geltung erlangt haben könne, weil es während des Friedens an aller Gelegenheit, sich derart auszuzeichnen, gefehlt habe. Es werden daher auch in außerordentlichen Momenten der Gefahr neben dem einen Herrschsüchtigen sich mehre Ebenbürtige erheben, die seine Macht brechen oder doch paralisiren werden. Sollten aber Mehre von demselben ehrgeizigen Streben beherrscht werden, so werden sie gezwungen sein, die Entscheidung wieder der einmal eingesetzten und von Allen anerkannten höchsten Behörde anheimzustellen, und so wird selbst in kritischen Momenten der Usurpation und Staatsumwälzung gewehrt und die Verfassung erhalten werden. (Das. 10, 9.)

Spinoza antwortet schließlich noch Denjenigen, welche der Aristokratie eine durch Besoldung der vielen Sindizi, Senatoren und Soldaten herbeigeführte Kostspieligkeit vorwerfen und darauf hin behaupten wollten: daß sie den Unterthanen nicht weniger lästig als die monarchische Regierungsform sein werde. „Aber, entgegnet er, außerdem, daß die königlichen Höfe größern Aufwand fordern und dieser doch nicht zum Schutze des Friedens aufgeboten wird und daß der Friede nie zu theuer erkauft werden kann, so kömmt hiezu auch noch erstens, daß all' Das, was in der Monarchie Einem oder Wenigen, hier den Meisten zufließt. Zweitens, daß die Könige und ihre Diener die Staatslasten nicht mit den Unterthanen tragen,

was bei der Aristokratie hingegen stattfindet. Denn die Patrizier, die vorwiegend aus den Reicheren erwählt werden, tragen das Meiste zu den Gemeinlasten bei. Drittens entstehen die Lasten der monarchischen Regierung nicht sowol aus dem königlichen Aufwande als aus der Geheimnißkrämerei dieser Regierung. . . . Staatslasten, die man den Bürgern zur Sicherung der Freiheit und des Friedens auflegt, werden, wenn sie auch groß sind, doch ausgehalten und durch den Segen des Friedens wieder eingebracht. Welches Volk hat je soviele und schwere Abgaben bezahlen müssen als das holländische? Und doch ist es nicht nur nicht ausgesogen, ja im Gegentheil so reich geworden, daß es alle um sein Glück beneideten. Wenn daher die Lasten einer monarchischen Regierung des Friedens Willen aufgelegt würden, drückten sie die Bürger nicht. Sondern, wie gesagt, von den lichtscheuen Bestrebungen einer solchen Regierung rührt es her, daß die Unterthanen unter der Last erligen, weil nemlich die Tapferkeit der Könige mehr im Kriege als im Frieden gilt, und weil Jene, die alleinherrschen wollen, Alles aufbieten müssen, um unmächtige Unterthanen zu haben.“ (Das. 8, 31.) . . . . .

Auf all' Dies gestützt, stellt Spinoza die Monarchie unter die Aristokratie, und spricht über Letztere das bedeutsame Lob aus: Daß, wenn überhaupt irgendeine Verfassung, nothwendig die aristokratische ewig sein müsse, weil sie mit der Vernunft übereinstimmt und den menschlichen Leidenschaften nicht widerstreitet, daß sie daher durch keine Selbstverschuldung, sondern nur durch ein unglückliches Geschick zugrundegehen könne. (Das. 10, 8. 9.)

12.

Nach diesen Aeußerungen, zusammengehalten mit Dem, was wir schon früher zum Lob der Aristokratie vernahmen,

sollte man sie für Spinoza's Ideal halten. Hiezu könnte man umsoeher verleitet werden, als ja, wie wir gesehen, seine Aristokratie frei von den Fehlern der gewöhnlichen Aristokratien, als sie sehr volksthümlich organisirt und bedeutend freiheitsfreundlicher als somanche Verfassung ist, die sich eine demokratische nennt.... Nichtsdestoweniger wäre jene Vermuthung irrig. Spinoza bleibt seiner von uns schon früher bezeichneten Vorliebe getreu: sein Ideal ist die Demokratie. Und das reiche Lob, welches er früher im Gegensatz zur Monarchie der Aristokratie gespendet, zeigt nur, wie wenig hold er der — Monarchie ist. Aber der Demokratie gegenüber setzt er auch die Aristokratie weit zurück.

Diese Vorliebe für die Demokratie wurzelt so tief im Spinozismus, geht mit solch' logischer Nothwendigkeit aus all' Dem hervor, was wir bisher von seiner politischen Theorie erfahren, daß wir uns keinen Augenblick darüber wundern können, wenn er sie auch der nach seinem Plane organisirten, also die Freiheit und das Volkswol genügendsichernden Monarchie und Aristokratie beiweitem vorzieht. In der Monarchie und Aristokratie kann allerdings die Freiheit gesichert werden, trotz der Regierung; in der Demokratie aber ist sie es gewiß, und ist es eben durch die Regierung. Was dort nur möglich, ist hier von vornherein wirklich. Und der beste Bürge, den ein Schuldner stellen kann, gibt dem Gläubiger weniger Beruhigung, als der Schuldner, welcher selbst zuverlässig genug ist, um gar keines Bürgen zu bedürfen.

Die Demokratie ist nicht nur die einfachste und zweckmäßigste, sie ist auch die eigentliche Urverfassung, aus der sich die beiden andern erst im Laufe der Zeit, und eben nicht durch die edelsten Mittel, entwickelten. „Ich bin überzeugt, sagt Spinoza, daß die meisten aristokratischen (und bezüglich monarchischen) Regierungen früher demokratische gewesen sind, da nemlich

irgend eine Menschenmenge, die sich neue Wohnsitze suchte, sie fand und anbauete, das vollkommengleiche Recht Aller zur Herrschaft behielt, weil Niemand mit seinem Willen Andern die Herrschaft überträgt." Erst im Laufe der Jahrhunderte, wo theils viele, als ausländische auch minderberechtigte, neue Familien einwanderten und dadurch schon eine gewisse Rechtsungleichheit hervorgerufen wurde, viele der ursprünglichen Familien aber ausstarben, andere Verbrechenshalber ausgestoßen wurden, viele um ihrer Privatangelegenheiten willen die öffentlichen vernachlässigten, während Dies benützend einige Mächtigere und Schlauere unabläßig dahintrachteten, die Regierung an sich zu reißen: erst da konnte es geschehen, daß dieselbe allmälig an Wenige und zuletzt, etwa infolge einer Verschwörung, an Einen kam. (Das. 8, 12.)

Die Demokratie unterscheidet sich von der Aristokratie hauptsächlich dadurch, daß in der letztern die Wahl zu jeder Stelle beruft, während in der erstern „Alle, deren Eltern Bürger oder welche Landeskinder sind, oder welche um den Staat Verdienste haben ...... mit Recht auf das Stimmrecht im höchsten Rathe und auf alle Staatsämter Anspruch machen können." Dieses allgemeine Recht kann wol durch Forderung eines gewissen Alters, eines gewissen Vermögens u. s. w. beschränkt werden. Doch wird die Regierungsform nichtsdestoweniger eine demokratische bleiben, „weil ihre Bürger, die zur Regierung des Staates bestimmt werden, nicht vom höchsten Rathe, wie die Patrizier, dazu gewählt, sondern vom Gesetz dazu bestimmt werden." (Das. 11, 1. 2.)

Es mag scheinen, daß eine solche Verfassung, wo doch der Zufall oft Unberufne in's Amt bringt, jener, nemlich der Aristokratie, nachstehe, in welcher die Wahl entscheide. Wenn es mit den Patriziern so stünde, daß sie bei den Wahlen ihrer neuen Kollegen und der Beamten immer nur das Gemeinwol berücksichtigten, so wäre die Aristokratie wirklich unvergleichlichgut. Die Erfahrung zeigt aber

im Gegentheil, daß die Patrizier bei ihren Wahlen nur zu oft von unedlen Nebenabsichten bestimmt werden. Deshalb ist die demokratische Regierungsform, wo allein das blinde Gesetz, und nicht individuelle Willkür, Alles entscheidet, beiweitem vorzuziehen.

Es herrscht in ihr, wie bereits erwähnt, die vollste Gleichheit, indem „unbedingt Alle, welche unter vaterländischen Gesetzen stehen, unabhängig sind und makellos leben, das Stimmrecht im höchsten Rathe üben und das Recht auf Bekleidung aller Staatsämter haben.“ Zur nähern Erklärung der geforderten Qualifikationen fügt Spinoza noch hinzu: „Ich sage ausdrücklich: „„wenn sie unter vaterländischen Gesetzen stehen,““ um die Fremden auszuschließen, die einem andern Staatsverbande angehören. Ich setze ferner hinzu: „„daß sie nur unter dem Gesetze des Staates, sonst jedoch in keinerlei Abhängigkeit stehen dürfen,““ um die Frauen und Sklaven auszuschließen, die in der Gewalt der Männer und der Herren sind, und auch die Kinder und die Unmündigen, solange sie sich in der Gewalt der Eltern und der Vormünder befinden. Ich sagte endlich auch: „„die makellos leben,““ um vor Allem Diejenigen auszuschließen, die wegen eines Verbrechens oder einer schimpflichen Lebensweise ehrlos sind.“ (Das. 11, 3.) Den zweitgenannten Punkt: die Ausschließung der Frauen, begründet Spinoza im nachfolgenden Paragrafen (4.) etwas näher, namentlich mit der geistigen und körperlichen Schwäche der Frauen, die so unbestreitbar und allgemeinanerkannt sei, daß es noch nirgends vorgekommen, daß Männer und Frauen zugleich regiert hätten. Wir haben übrigens im Laufe dieser Schrift schon wiederholentlich bemerken können, daß unser Filosof eben nicht zu den Vertheidigern der modernen Frauenemanzipation zu zählen, daß er überhaupt dem schönen Geschlechte gegenüber eher ungalant als überhöflich zu nennen wäre. Vielleicht mag der ungünstige

Ausgang seiner ersten und einzigen Liebe, der Vorzug, welchen Van de Ende's gelehrte Tochter dem nichtgeliebten aber reichen Kerkering vor dem weisen und geliebten aber armen Benedikt gab, ihm eine geringe Meinung von ihrem ganzen Geschlechte beigebracht haben. Es scheint dafür auch der Umstand zu sprechen, daß der liebevolle Filosof, der in seiner Ethik begeistert ruft: „Nichts ist dem Menschen nützlicher als der Mensch", doch sein Leben einsam, ohne Lebensgefährtin, dahinbrachte. — — —

„Reliqua desiderantur", sagt an der Stelle, bei der wir nun angelangt sind, der Herausgeber des posthumen „Politischen Traktats." Ein Verlust, den mit uns gewiß jeder Freund der Rechtsfilosofie tiefst bedauern wird. Der Tod ereilte den edlen Denker ehe er der Nachwelt seine weitern Ansichten über die von ihm meist bevorzugte Regierungsform: die Demokratie, mittheilen konnte. . .

Fünfter Abschnitt:

Staat und Kirche.

1.

Freiheit ist das erste Urrecht des Menschen. Es kann und darf ihm Dies unter keinen Verhältnissen und keinem Vorwande entzogen werden. Selbst freiwillig kann er sich dessen nicht ganz entäußern, weil Dies als ein Akt des Widersinns ungiltig wäre. Die Freiheit des Individuums muß deshalb unter jeder Form der bürgerlichen Gesellschaft aufrechterhalten werden. Nur um ihrer selbst, ihrer eignen Sicherung und Erhaltung willen kann und soll sie einigermaßen beschränkt werden. Diese Beschränkung darf aber keinen Schritt weitergehen, als eben die Nothwendigkeit, durch die sie hervorgerufen worden, unabweisbar gebietet. Nochweniger darf sie in ein Gebiet hinübergreifen, auf welchem jene Nothwendigkeit gar nie, auch nur im geringsten Grade eingetreten ...

Das erkannten wir aus dem Bisherigen als den obersten Grundsatz in Spinoza's Staatslehre. Wir schließen daraus mit strenglogischer Folgerichtigkeit, daß die Regierung, welch' absolute Gewalt ihr auch infolge ihrer volksthümlichen und freiheitsfreundlichen, daher alle Befürchtung vor Mißbrauch bannenden Organisation ein=

geräumt werde, doch nie und nimmer berechtigt sei, jene Freiheit zu beschränken, welche ohne allen Schaden für das Gemeinwol in ihrer vollen naturstandrechtlichen Ausdehnung fortbestehen kann und welche daher die Bürger nie der Staatsgewalt untergeordnet haben. Wir meinen: die Geistesfreiheit.

Wir sahen denn auch wirklich, daß Spinoza diese Freiheit unter jeder Regierungsform unangetastet erhält. Wir vernahmen auch die triftigen Gründe, mit welchen er jede diesfällige Beschränkung als ebenso widersinnig wie ungerecht, als ebenso gefährlich wie unausführbar zurückweist. Wir hörten die männlichkräftigen Worte der Entrüstung, mit denen er Jene verdammt, welche mit tempelschänderischer Frechheit des Menschen theuerstes Gut antasten und den ewigfreien himmlischen Geist in irdische Sklavenbande schlagen wollen.

Wir werden nach all' Dem folgerecht erwarten, daß er sich in der überschriftlichgenannten, den Vorwurf dieses Abschnitts bildenden Frage für völlige Freigebung der Kirche aussprechen werde. Wenigstens hat man sich in neuerer Zeit gewöhnt, diese Freigebung als eine nothwendige Konsequenz des Liberalismus hinzustellen. Und selbst bei Gelegenheiten, wo nicht etwa altgewurzelte Verhältnisse es nothwendig machten, wie z. B. bei der ganz neugeschaffnen und den freisinnigsten Grundsätzen huldigenden belgischen Konstitution, ist jene sogenannte „Entfesselung der Kirche" thatsächlich vollzogen worden.

Es ist Dies fast der einzige Punkt, in welchem die Ultraliberalen mit den Ultramontanen übereinstimmen. Die Uebereinstimmung ist freilich etwas einseitig. Denn Letztere wollen die Kirche nicht blos der Bevormundung des Staates entrückt sehen, sondern sie überdies noch zu dessen Vormund machen. In Das werden natürlich die Liberalen nie willigen. Hingegen geben sie zu und glauben der Konsequenz zuliebe es zugeben zu müssen — denn mit

freudigem Herzen geschieht es keineswegs — daß zwischen Staat und Kirche völlige Gegenseitigkeit hergestellt, d. h. Letztere sowenig dem Erstern als Ersterer der Letztern untergeordnet werde.

Die Folgerichtigkeit scheint auch wirklich unbestreitbar evident. Soll, sagt man, die Freiheit eine Wahrheit sein, so muß sie Allen gleichmäßig zugutekommen. Wie der Staat sich nicht, nach dem Vorgange des Mittelalters, won der Kirche will bevormunden lassen, so darf auch er nicht verlangen, sie zu bevormunden. Keine Tirannei ist ärger, als die über das Gewissen geübt wird. Darum muß, wenn irgendwo, gewiß hier volle unbeschränkte Freiheit gewährt werden.

Die Sache ist jedoch im Grunde nicht ganz so einfach, als sie nach diesen vielwiederholten Aeußerungen erscheinen mag. Es ligen hier eigentlich zwei wesentlich von einander verschiedene Fragen vor. Sie müßten, soll die Sache klar an's Licht gestellt, streng voneinander geschieden und jede für sich erwogen und beantwortet werden. Dies wird jedoch, so scheint's, gewöhnlich verabsäumt. Auf eine unrichtige Fragstellung kann aber nie eine richtige Antwort erfolgen.

Spinoza hat diese zwei Fragen oder diese zwei Hälften der einen Hauptfrage streng von einander gesondert, und ist dadurch zu einem, von dem gewöhnlichen abweichenden, aus seinem Munde Manchem wol befremdlich klingenden Resultat gelangt. Versuchen wir es vor Allem, uns wenn auch nicht mit den Worten, so doch im Sinne Spinoza's diese Sonderung klar zu machen und die zwei verschiedenen Fragen einzeln zu betrachten.

Die erste und Hauptfrage betrifft das Verhältniß des Staats zum Individuum inbezug auf den Glauben. Sie lautet: Hat der Staat das Recht, mein Gewissen zu meistern, mir eine Religion überhaupt, oder irgend eine bestimmte Religion aufzunöthigen?

Hierauf muß jeder Vorurtheilslose mit entschiednem Nein antworten. Ein Recht, d. h. die Befugniß, mich zu irgend Etwas zu zwingen, wenn ich es nicht freiwillig thun will, kann dem Staat, inwieweit es ihm überhaupt eingeräumt ist, nur inbetreff meiner Thaten zustehen. Nie inbetreff meiner Gesinnung. Uebt der Bürger eine wirklich strafwürdige That, die nach der Ansicht des Staats eben in jener abweichenden Gesinnung wurzeln mag, so hat er die That als solche zu bestrafen. Mittelbar hat er hiedurch auch die ihm etwa mißliebige Gesinnung getroffen und vielleicht eine Aenderung derselben bei dem bestraften Individuum erwirkt. Solange aber diese angeblich tadelnswerthen Gesinnungen sich nicht durch unbezweifelbar verdammliche Thaten kundgeben, kann Niemand sie bestrafen. Die Staatsbehörde darf steif und fest glauben, daß mein Un- oder Irrglaube mich auch zu schlechten Thaten verleite: so lange ihr Diese nicht vorligen, hat sie kein Recht, gegen mich einzuschreiten. In der Rechtspraxis vieler alten Völker war die Selbstanklage ohne alles Gewicht; wenn man bedenkt, in welcher Weise diese bis auf die neueste Zeit, namentlich aber im Mittelalter, gewöhnlich erpreßt wurde, daß der spanische Stiefel und ähnliche Werkzeuge viel mehr lügenhafte Selbstanklagen als wahre Geständnisse an's Licht förderten, so kann man jenen Grundsatz nur billigen. Auch im neuern englischen Recht kann kein Inkulpat gezwungen werden, dem Richter Etwas einzugestehen, was gegen ihn als Waffe gebraucht werden könnte. Die mittelalterliche wie die allermodernste Ketzerrichterei aber kann doch immer nur auf Selbstanklagen der angeblichen Inkulpaten beruhen. Mit welchem Rechte kann aber Jemand für ein Vergehen bestraft werden, das, wenn er's nicht selbst gesteht, gar nicht existirt, da doch, solange nicht Thaten vorligen, seine Gesinnung nur ihm bekannt sein, und er mit Einem Worte das zu strafende Vergehen ungeschehen machen kann?

Es wird aber hiedurch keineswegs die Wirksamkeit und der Einfluß des Staats blos auf den äußern Menschen beschränkt. Der Staat soll nicht blos eine Polizeianstalt sein, welche die Menschen gegen rohe Gewalt schützt und bereits begangene Verbrechen aufspürt und bestraft. Wir sahen schon früher (3, 4.), daß Spinoza vom Staat, der ihm als die Verkörperung der menschlichen Intelligenz gilt, einen viel höhern und edlern Begriff habe. Er soll auch den Menschen bessern und veredeln, den Uebeln vorbeugen, die durch das Ueberwiegen der Leidenschaft über die Vernunft im Menschen entstehen könnten; vorbeugen dadurch, daß er auch auf den innern Menschen zu wirken sucht. Hiezu stehen ihm bei seiner ausgedehnten Machtvollkommenheit mannigfache wahrhaftwirksame Mittel zugebote. Der materielle Zwang kann jedoch nie in deren Reihe aufgenommen werden. Sei es auch nur, weil er nie den angestrebten Zweck, viel eher das Gegentheil erreichen hilft.

Darum wird auch seit Jahrhunderten von allen aufgeklärten Männern der Gewissenszwang als die ärgste Tirannei, d. h. als ein Verfahren, das nicht weniger unklug als ungerecht, verschrieen. Daß auch Spinoza diese Ansicht theilt, haben wir bereits erfahren. Der Glaubenszwang hat Hunderte und Tausende ihrem Herrscher entfremdet, sie aber nie dem Glauben wahrhaft zugeführt, in dessen angeblichem Interesse er geübt wurde. Torquamada hat den Grund zu Spaniens Verfall gelegt, aber die katholische Kirche, der dies Opfer gebracht wurde, ist davon nicht fett geworden und weder in- noch extensiv dadurch erstarkt. Ludwigs XIV. Dragonaden haben seine reichsten und betriebsamsten Unterthanen den ihm feindlichen Ländern zugeführt, aber schwerlich den katholischen Glauben oder die Frömmigkeit überhaupt im eignen Lande gekräftigt, vielmehr bedeutend dazu beigetragen, die Periode der Enzi-

klopädisten vorzubereiten, welche dem Thron und der Kirche so tiefe nie zu vernarbende Wunden geschlagen.

Oder erzielte und erzielt die moderne Ketzerriecherei und Richterei andre Resultate? Wenn die Regierung z. B. im Vormärz den Nichtchristen seines Glaubens wegen zum Paria stempelte, so bewirkte sie dadurch nur, daß alljährlich einige verworfne Subjekte aus dem Judenthume ausschieden, daß aber die Schaar der unbeschnittnen Regierungsfeinde in's Zahllose anwuchs. Und wenn man heute an manchen Orten Deutschkatholiken und Freigemeindler fast noch ärger als im Vormärz die jüdischen Ketzer verfolgt, so wird dasselbe Resultat erzielt werden. Denn jene Männer, die durch rohe Gensdarmen aus der friedlichen „Erbauungsstunde" verjagt werden, eilen wahrlich nicht in die Staatskirche um dort als bußfertige Sünder für des Königs Wol zu beten, sondern, wenn sich Gelegenheit dazu findet, eher in irgend einen Klubb, um dort Maßregeln gegen die Unterdrücker der politischen und religiösen Freiheit zu berathen.

2.

Die zweite, von der bisher betrachteten wesentlich verschiedene Frage betrifft das Verhältniß des Staats, nicht zum Individuum, sondern zu dem Verein der gläubigen Individuen: zu der Kirche. Soll, so fragt es sich hier, soll der Staat dem Verein der Gläubigen, der ihm als eine sozusagen leibliche, eine äußere Form und Gestalt annehmende Körperschaft entgegentritt, volle unbedingte Freiheit zum Handeln und Walten gewähren?

Diese Frage ist schon viel verwickelter und darum die Antwort nicht so leicht. Sie aber geradezu mit Ja zu beantworten, dürfte jedesfalls etwas voreilig sein. Betrachtet man, wie Dies namentlich in neuester Zeit vielfach geschieht, die Kirche als ein menschliches Institut das, wie die Schule, wie Kunstanstalten u. s. w. ein gewisses geistiges Be-

dürfniß befriedigen soll, so läßt sich nicht gut absehen, warum sie mehr autonom als diese sein soll. Sagt man aber mit den Frömmern: Sie stehe unvergleichlich höher als jene Institute, weil sie nicht blos einem bestimmten geistigen Bedürfniß genügen, sondern den ganzen Menschen umfassen soll, so dürfte sie noch weniger der Kontrole des Staats ganz entrückt werden. Jehöher man ihren Beruf anschlagen, jegrößere Einwirkung man ihr auf Wollen und Wirken der Menschen zuschreiben mag: destomehr wird der, den ganzen Menschen umfassende Staat nicht nur berechtigt, sondern sogar verpflichtet sein, im Interesse des Gemeinwols dafür zu sorgen, daß jener Beruf wirklich erfüllt, jene Einwirkung nicht zum Nachtheil des Gemeinwols geübt werde.

Eben das unabläßige Ringen der Kirche nach Unabhängigkeit vom Staate muß diesen umso mißtrauischer machen und zum festern Beharren auf seiner Forderung veranlassen. Erstrebt sie wirklich nur Das, was sie erstreben soll und auch erstreben zu wollen vorgibt, will sie wirklich nur die geistige Hebung, die Veredlung und Versittlichung des Menschen, dann hat sie ja dasselbe Ziel wie der Staat und hat keinen Grund seine Kontrole zu scheuen. Indem sie diese nichtsdestoweniger zurückweist, und dies gewöhnlich in einem Tone, der mehr von persönlicher Gereiztheit als von moralischer Würde zeigt, verräth sie unwillkürlich, daß sie Grund habe, dieselbe zu fürchten. Indem sie nicht mit den Staat gehen will, veranlaßt sie natürlicherweise die Vermuthung, daß sie Wege einzuschlagen wünsche, die den seinigen entgegengesetzt sind oder jedesfalls von denselben weit abligen.

Das Alterthum kannte diesen Streit nicht, weil dessen Objekt: eine Kirche im modernen Sinne, ihm unbekannt war. Es betrachtete die Religion als ein Mittel durch das ebensogut oder besser als durch viele andere auf die Menschen eingewirkt, dieselben zu guten und tugendhaften

Bürgern, vielleicht auch zu gehorsamen Unterthanen erzogen werden könnten. Deshalb bildete sie dort stets einen Theil des öffentlichen politischen Lebens und war mit der ganzen Staatsmaschinerie innigst verflochten. Sie war wie deren übrige Einrichtungen den örtlichen und zeitlichen Umständen angepaßt, der Staatsgewalt unterstellt, und bestand und verfiel mit dem Staate selbst. Wenn hie und da Priester die Herrschaft an sich rissen, so geschah Dies nicht durch ihr Priesterthum und in dessen Namen, sondern weil sie als die Gebildetsten die erste Kaste im Staate ausmachten und dadurch bei günstigen Anlässen leicht, etwa wie später die Soldateska in Rom, die Oberhand gewinnen konnten.

Ein Streit jedoch zwischen dem Priesterthum als solchem einerseits und der Staatsgewalt andrerseits konnte gar nicht stattfinden. Denn die Religion war ein Staatsinstitut wie jedes andere, die Priester öffentliche Beamte wie alle andern. Und es konnte unmöglich ein Theil der Staatsmaschinerie sich dem Ganzen gleich oder gar über dasselbe stellen, unmöglich untergeordnete Beamte sich mit den höchsten Staatsgewalten messen wollen.

Erst das Christenthum schuf diesen neuen Kampf zwischen weltlicher und geistlicher Macht, zwischen Staat und Kirche. Es gab der Welt zum ersten Male eine Religion, die weder von örtlichen noch von zeitlichen Umständen abhängig sein, d. h. die den Menschen, nicht den Bürger berücksichtigen sollte. Die christliche Religion wollte nicht, wie die frühern es gewesen, blos Mittel, sondern Selbstzweck sein. Indem sie ohne Hinzuthun des Staates entstand, sich neben der altersbestehenden Staatsreligion an den meisten Orten gegen, an allen ohne Willen des Staats einführte, erhielt und fortpflanzte: nahm sie von vornherein ihre Stellung außerhalb, bezüglich gegen, bestenfalls neben, aber jedesfalls nicht im Staate.

Und eben darum, weil sie nicht Mittel sondern Zweck

sein, wollte sie nicht blos auf den Menschen einwirken sondern ihn ganz in Anspruch nehmen. Die erste Forderung, welche sie schon bei ihrem Entstehen an ihre Bekenner richtete, war: alle gewohnten Lebensverhältnisse auf- und sich ungetheilt ihr hinzugeben. Indem sie gleich anfangs ihrer Unvereinbarkeit mit dem damals bestehenden praktischen Staatsleben innewurde, verzichtete sie selbst auf das Anstreben dieser Vereinbarung. Und da sie den mächtigern Gegnern gegenüber das Feld unmöglich behaupten konnte, räumte sie es lieber ganz. Wurden auch nicht alle ihre Bekennner Anachoreten und Einsiedler, so zogen sie sich doch vom öffentlichen Leben möglichst zurück und schufen sich inmitten des Weltgeräusches eine beschauliche Einsamkeit.

Die Verhältnisse änderten sich später in bedeutender Weise. Das Christenthum war nicht mehr die Religion einzelner Verbannter und Geächteter. Es wurde in den Staat aufgenommen und der anfangs kaum geduldete Fremdling allmälig bis auf den Thron erhoben. Die christliche Religion wurde — Staatsreligion, aber sie verschmolz doch nicht mit dem Staatsleben. Sie beharrte vielmehr, wo sie sich konsequent blieb, getreu bei ihrer frühern Lehre, daß ihr Reich nicht von dieser Welt sei, d. h. daß sie nicht blos auf den Erdenbürger als solchen einwirken wolle, sondern den Menschen ganz und ungetheilt für ihren Himmel beanspruche.

Schon dadurch tritt sie aus den Staat, in den sie aufgenommen worden, wieder hinaus. Er hat dann das Recht, ihre Schritte mit einigem Mißtrauen zu beobachten. Ihn hat die Gesammtheit zum Wächter und Hüter all' ihrer Interessen eingesetzt und er hat mehr denn Jemand das Recht, zu sagen: Wer nicht für, ist gegen mich.

Aber die Kirche, namentlich die katholische, geht noch weiter und wird dadurch für den Staat noch gefahrdrohender. Während sie einerseits das Individuum als solches

der Erde entrücken und ihrem Himmel gewinnen will, verlangt sie andrerseits für sich als Korporation nur zuviel von den Gütern und der Macht dieser Erde. Wer die Geschichte der Kirche und namentlich des Papst- und des Jesuitenthums mit einiger Aufmerksamkeit begleitet, weiß es zur Genüge, daß diese beiden Hauptfaktoren der katholischen Kirche den Blick der Gläubigen zum Himmel richteten, nicht blos damit er dort die überirdische Seligkeit erschaue, sondern auch damit er hier nicht sehe, wie sie indessen die irdischen Seligkeiten an sich rissen.

Dadurch bedroht sie aber den Staat mit einer zweifachen Gefahr. Das Individuum, das sich streng an ihre Vorschriften hält, wird ein schlechter Bürger. Man weiß, wie oft Päbste die Bürger des Bürgereides enthoben und daß selbst die Ravaillac's im Geist ihrer Kirche gehandelt. Als Körperschaft aber will sie nicht blos an die Gesetze des Staats nicht gebunden, sondern über diesen gestellt sein ... Und gegen diese zweifache Gefahr sollte der Staat nicht einschreiten, sollte er, um ihr zu begegnen, nicht das ältere vernunftgemäße Verhältniß wiederherstellen dürfen?

Man sage nicht, daß diese Farben dem Mittelalter entnommen und bereits verbleicht seien. Wenn sie nicht mehr so grell hervortreten, so ist Dies eben eine Folge des staatlichen Einschreitens. Die Reformation hat nicht blos in den protestantischgewordenen Ländern das Kirchenprinzipat ganz, wie in England, oder doch theilweise, wie in Deutschland, den Fürsten überantwortet, sondern auch in katholischen Ländern die weltliche Macht gegenüber der geistlichen bedeutend gestärkt. Erschlaffte dieser Zügel und würde der Kirche wieder völligfreier Spielraum gelassen, so dürfte es kaum lange währen, daß wir wieder bei den mittelalterlichen Zuständen anlangten. Jedesfalls würde es der Kirche nicht am Willen fehlen, uns dahin zurückzuführen. Freilich sollte man hoffen, daß sie heute ein

mehrgebildetes und wenigerleichtgläubiges Volk vorfinden würde. Leider zeigen aber die Jesuitenmissionen und ähnliche Erscheinungen der neuesten Zeit, daß auch in unserm vielgerühmten Jahrhundert der Intelligenz das Vorurtheil und der Aberglaube in den untern Volksschichten noch gar tief wurzeln.

Die Geschichte des Mittelalters, der neuern und neuesten Zeit liefert Beweise dafür, daß die Macht der Geistlichkeit nicht mit getreuer Pflichterfüllung Hand in Hand gehe, daß sie ihre Unabhängigkeit selten — wir könnten wol auch „nie" sagen — zum Wol des Volkes benütze. Die letzten Jahrzehnte haben uns noch mit der traurigen Erfahrung bereichert, daß das Pfaffenthum kein ausschließliches Prärogativ der katholischen Kirche sei. Wo der Eine ketzerrichtende Stellvertreter Gottes auf Erden fehlt, da wuchern destoüppiger die Miniaturstellvertreter. Wo Niemand ausschließlicher Inhaber von St. Peter's Schlüssel ist, da werden die Nachschlüssel massenhaft geschmiedet . . .

Freilich ligt bei Unterordnung der Kirche unter den Staat eine andre Gefahr nahe: eine illiberale Regierung werde die Kirche zu ihren lichtscheuen und freiheitsfeindlichen Absichten mißbrauchen. „Ist schon dagewesen", würde Ben-akiba sagen. „Ist wieder da", könnten wir leider sagen. Wie nun dieser Gefahr begegnen? Wie das eine Uebel vermeiden, indem man dem andern ausweicht?

Wir haben hierauf nur die kurze Antwort: Ein Staat, an dessen Spitze eine solche Regierung steht, ist bereits in jeder Beziehung so unglücklich, daß es wenig mehr ausmacht, ob die Regierung für ihre Absichten noch Ein Werkzeug mehr oder weniger benützt. Und eine Kirche, die sich vom Staat in dieser Weise benützen läßt, würde auch bei völliger Unabhängigkeit nichts taugen und nichts weniger als ihren hohen Beruf erfüllen. An ihr ist also auch nichts verloren.

Wenn wir überhaupt vom Staat und wie er organisirt

werden solle, sprechen, so verstehen wir nur einen solchen, der recht- und vernunftgemäß verwaltet wird und daher seiner Aufgabe vollkommen entspricht. In diesem Staate aber wird die Geistlichkeit, wenn dem Staat untergeordnet, in seinem Sinne, d. h. im Interesse des Gemeinwols wirken, während sie in ihrer Selbstständigkeit nur ihre Sonderinteressen verfolgen und gegen denselben wirken würde. Darum soll im volks- und freiheitsfreundlichen Staate nie der Glaube aber wol die Kirche der Botmäßigkeit des Staats unterstellt werden.

3.

Wir werden diese Forderung begreiflicher und vielleicht auch zulässiger finden, wenn wir erst Spinoza's Ansicht über Das, was gewöhnlich Religion ist, wie über Das, was sie eigentlich sein sollte, näher kennengelernt. Denn aus dieser Ansicht entwickelt sich folgerichtig die zweite, nemlich über die Stellung, die der Kirche im Staate angewiesen werden soll.

Spinoza stand bekanntlich außerhalb jedes positiven Religionsverbandes. Die Religion seiner Väter befriedigte seinen wahrheitheischenden und lichtverlangenden Geist nicht; ebensowenig aber irgend eine andere, die er für sie hätte eintauschen können. Wiewol er mit der größten Achtung von Moseh als weisem Gesetzgeber und von Christus als erleuchtetem Tugendprediger sprach, konnte er sich doch weder mit der nach dem Ersten, noch mit der nach Letzterem benannten Religion befreunden. Er verließ das Judenthum, ohne sich je einer christlichen Konfession anzuschließen.

Schon diese Thatsache spricht klar genug dafür, daß er keine hohe Meinung von den positiven Religionen hegte. Er spricht sich übrigens hierüber klar und offen genug aus, sowol über die modernen positiven Religionen, wie

über das Entstehen der Religionen überhaupt. Ersteres mit genügender Ausführlichkeit im theologisch-politischen Traktat, Letzteres im Vorwort zu diesem interessanten Werke. Versuchen wir es vor Allem, den in diesem Vorwort eingeschlagnen Ideengang hier in möglichster Kürze wiederzugeben.

Er findet in Dem, was sich bisher bei verschiedenen Völkern und in verschiedenen Ländern als Religion geltendgemacht, wenig wahren Glauben, doch destomehr Aberglauben, wenig geistige Goldkörner, aber destomehr materielle Schlacken. Sie entstand ihm aus dem eigennützigen Bestreben Weniger: die eigne Geistesüberlegenheit zum Ausbeuten der Geistesbeschränktheit der großen Menge zu benützen. Viele wollten getäuscht sein und bald fanden sich Einige, die ihnen die Gefälligkeit erzeigten: sie zu täuschen. Ein mehrhundertjähriges Alter heiligte später die Täuschung und verlieh ihr eine solche Kraft, daß auch Jene sich ihr nicht entziehen konnten, die nicht getäuscht sein wollten.

Wenn die Menschen, so beginnt er das genannte Vorwort, alle ihre Angelegenheiten nach bestimmtem Entschlusse beherrschen könnten, oder wenn das Glück ihnen stets lächelte, würden sie nie abergläubig. Denn wer unter den Menschen, sie beobachtend, gelebt, hat sicher auch die Erfahrung gemacht, daß die Meisten, selbst die beschränktesten Köpfe nicht ausgenommen, im Glücke eine solche Weisheitsfülle besitzen, daß sie es für gröbliche Beleidigung ansehen würden, wollte ihnen Jemand mit seinem Rathe zuhilfekommen. Noch weniger werden sie es in diesem Zustande nöthig finden, sich an den Himmel um Rath oder Beistand zu wenden. Das kleinste Mißgeschick hingegen wirft gewöhnlich ihr ganzes Weisheitsgebäude über den Haufen und schlägt ihre stolze Selbstgenügsamkeit zu Boden. Sie wissen nicht, was sie beginnen sollen und bitten flehentlich Jedermann um Rath. Sie hören nichts so Abgeschmacktes

und Albernes, das zu befolgen sie nicht bereit wären. Ihr zwischen Furcht und Hoffnung schwankender Geist ist Jegliches zu glauben geneigt. Und aus den unbedeutendsten Ursachen hoffen sie allsogleich Besseres oder fürchten sie allsobald Schlimmeres. (§§. 1. 2.)

In diesen Momenten gewinnt der Aberglaube freien Spielraum. Denn wenn die Menschen während sie in Furcht schweben, ein Ereigniß sehen, das sie an ein früheres gutes oder schlechtes erinnert, so sehen sie darin das Anzeichen eines glücklichen oder unglücklichen Ausganges und nennen es sonach, wenn es auch hundertmal getäuscht, ein günstiges oder ungünstiges Vorzeichen. Erblicken sie vollends etwas Außergewöhnliches, so betrachten sie es als ein Wunderzeichen, das den Zorn des Himmels andeute und halten es für unrecht, diesen Zorn nicht durch Opfer und Gelübde zu versöhnen. „Unendliches Derartiges erfinden sie und gleichsam als ob die Natur mit ihnen wahnsinnig geworden sei, erklären sie dieselbe auf die wunderlichste Weise.“ (§. 3.)

Infolge Dessen sehen wir, daß besonders Diejenigen jeder Art von Aberglauben verfallen, die maßlos nach Unsicherm streben und daß Alle, besonders wenn sie in Gefahr schweben und sich nicht durch eigne Kraft aus derselben ziehen zu können vermeinen, mit Gelübden und weibischen Thränen die göttliche Hilfe erflehen, die Vernunft „blind“ schelten, weil sie ihnen keinen sichern Weg zeigen kann zu dem Richtigen oder Unerreichbaren, was sie begehren, die menschliche Weisheit eitel nennen, hingegen die Faseleien der Einbildungskraft, Träume und kindische Possen für göttliche Antworten halten. (§. 4.)

„Zu solchem Unsinn treibt Furcht die Menschen!“ ruft Spinoza, und fügt hinzu: „Die Ursache also, wodurch der Aberglaube entsteht, erhalten und genährt wird, ist — die Furcht.“ Er bringt hiefür auch historische Belege aus dem Alterthume bei, und fährt dann fort: „Solcherweise könnte man noch gar viele Beispiele anführen, die

ganz deutlich dasselbe darthun, daß nemlich die Menschen, nur solange die Furcht dauert, dem Aberglauben erligen, und daß Alles, was man je mit hohler Religiosität verehrt, nur Fantasmen und Faseleien eines traurigen und furchtsamen Geistes gewesen seien.“ (§. 4. 5. 6.)

Da jene, den Aberglauben erzeugende Furcht den meisten Menschen eigen ist, so ist es natürlich, daß der Aberglaube ein ungeheuergroßes Reich auf Erden gründen konnte. Aber aus der Natur seiner Entstehung folgt auch, daß er, „wie alle Spiele des Geistes und Anfälle von Wuth“, sehr schwankend und veränderlich sein müsse. So leicht es demnach einerseits ist, daß die Menschen im Aberglauben befangen werden, eben so schwer ist es andrerseits zu bewirken, daß sie bei einunddemselben Aberglauben verharren. Ja, weil der große Haufe stets unglücklich bleibt, gibt er sich nirgends lange zufrieden, sondern liebt immer Das, was neu ist und ihn noch nicht getäuscht hat. Dieser öftere Abfall des Volkes von dem angenommenen Aberglauben kam aber natürlich Jenen unbequem, welche denselben vortrefflich als Gängelband benutzten, mit dessen Hilfe sie die Menge willkürlich leiteten und beherrschten. (§§. 7. 8.)

Um — fährt Spinoza fort — um dieses Uebel zu vermeiden, gab man sich große Mühe, eine wahre oder falsche Religion durch Kultus und äußern Prunk so auszuschmücken, daß sie für gewichtiger als jedes andre Moment gehalten und von Allen stets mit der höchsten Ehrerbietung gepflegt werde. So erhielt der Aberglaube eine konkrete und konstante Form. Er wurde der subjektiven Willkürlichkeit entrückt und mit objektiver Gemeinverbindlichkeit ausgestattet. Der Aberglaube wurde zum Glauben erhoben und so entstand die positive Religion. Namentlich wurde dieses Werk von den Monarchen gefördert. Denn Diesen lag besonders viel daran, „die Menschen in der Täuschung zu erhalten und

die Furcht, mit der sie gezügelt werden müssen, unter den vielverheißenden Namen der Religion zu verstecken, damit sie für ihre Knechtschaft kämpfen als ob's ihre Wolfahrt wäre, und es nicht für schändlich, sondern für die höchste Ehre halten, für die Ruhmsucht eines Einzigen Blut und Leben aufzubieten." (§§. 9. 10.)

An den Früchten sollt ihr den Baum erkennen! Das Leben der Gläubigen zeigt aber zur Genüge, wie wenig ihr Glaube seine hohe Aufgabe erfülle. Denn schon lange ist es soweit gekommen, daß man fast Niemanden als einen Christen, Juden, Heiden oder Türken anders erkennt, als an dem Aeußern, an der Kleidung oder daran, daß er diese oder jene Kirche besucht, dieser oder jener Meinung zugethan ist, und auf die Worte irgend eines Meisters schwört. Aber die Thaten und der Lebenswandel Aller sind sich ganz gleich, d. h. sie sind überall derart, daß sie eben von keinem veredelnden Einflusse, den die eine oder andere Religion auf ihre Bekenner geübt haben sollte, Zeugniß geben. Denn wir sehen Menschen, die mit einer Religion der Liebe, Friedfertigkeit und Treue prunken, in die entgegengesetzten Fehler verfallen, und Dies eben im Namen ihrer Religion. (§. 14.)

Die Ursache dieses Uebels ligt namentlich darin, daß aus schnödem Eigennutz auch die Schlechtesten und Verworfensten sich zu den heiligen Aemtern drängten. In ihren Händen wurde zum Mittel der Entartung, was Bessern und Edlern ein mächtiges Werkzeug zur Hebung und Veredelung des Volkes hätte sein können. Das Wahre, das in den positiven Religionen ligt, wurde durch solche Vertreter in einen undurchdringlichen Wust von Lüge und Aberglauben verhüllt. Nicht edle Begeisterung, sondern niedrige Hab- und Ehrsucht sprach aus ihnen. Sie umwandelten den Tempel in eine Schaubühne, von der herab sie nicht das Volk belehren, sondern es zur Bewunderung ihrer selbst hinreißen, Andersdenkende verlästern

und durch Neues und Ungewöhnliches Aufsehen erregen wollten.' (§. 15.)

Um sich in der falschen Würde und dem erschlichnen Ansehen zu behaupten, suchten sie den Aberglauben zu nähren, womöglich zu steigern, namentlich aber den freien Menschengeist immermehr durch die Nebel der Vorurtheile zu verdüstern. Und welcher Vorurtheile! Solcher, welche die Menschen aus vernünftigen Wesen zu Thieren herabwürdigen, indem sie dieselben verhindern, sich ihres freien Urtheils zu bedienen und Wahres vom Falschen zu unterscheiden; solcher Vorurtheile, die absichtlich dazu ersonnen scheinen, das Licht der Erkenntniß ganz und gar auszulöschen. Ihre Frömmigkeit besteht in widersinnigen Geheimnissen, und Jene, welche die Vernunft gradezu verachten und die menschliche Erkenntniß verwerfen, werden als höhere, vom göttlichen Geist erleuchtete Wesen verehrt. (§§. 16.17.) . . . . .

4.

Kann — fragt hierauf Spinoza — kann die Vernunft eine solche Religion billigen? Durchaus nicht! Denn die Vernunft kann nichts Vernunftwidriges fordern. Oder wird sie etwa von der Bibel, der Quelle der gegenwärtigen positiven Religionen, gefordert? Wollte und erstrebte sie es: die Menschen für alle Ewigkeit zum Glauben gewisser Dogmen, wie sehr Vernunft und fortgeschrittene Erkenntniß dagegen streiten, — zum Ueben gewisser Zeremonien, wie wenig sie mit den andersgewordenen Lebensverhältnissen übereinstimmen mögen, zu verpflichten? Wollte sie Das begründen, was heute vielfach für ihr Werk ausgegeben wird, nemlich einen Glauben, der nicht der Vernunft angepaßt, sondern dem die Vernunft unterworfen, einen Kultus, der nicht den Verhältnissen anbequemt, sondern dem diese untergeordnet werden sollen? Nichts weniger als Dies!

Wer es auch nur leichthin betrachtet, muß einsehen, daß zur wahren Erkenntniß des Glaubens vor Allem zu wissen nöthig, daß die Schrift der Fassungskraft der Profeten einer- und der des Volkes jener Zeit andrerseits angepaßt ist. Denn wer Alles, was in der Schrift steht, ununterschiedlich als allgemeine und absolute Lehre annimmt, muß die Volksmeinungen mit der göttlichen Lehre vermischen, die Aussprüche und Belieben der Menschen für göttliche Urkunden ausgeben und die Autorität der Schrift mißbrauchen. Die Bibel ist ein erhabnes Werk, aber ein Menschenwerk, und mußte deshalb, wie jedes Menschenwerk, ihren Tribut zollen der Zeit, in der, und den Verhältnissen unter denen sie entstanden. Profeten und Apostel waren edle Männer, welche ihr Volk zur Frömmigkeit, d. h. zur Tugend und Sittlichkeit anleiteten. Aber sie waren nicht allesammt Weise, welche die höchsten transzendentalen Wahrheiten erforschten. Noch weniger kam es ihnen in den Sinn, als Lehrer diese dem Volke mittheilen zu wollen. Sie selbst waren über die Vorurtheile ihrer Zeit nicht ganz erhaben, und die es waren, mußten sich, um auf das Volk wirken zu können, dessen Vorurtheilen anbequemen. Und wenn die herrschenden Begriffe derart gewendet und benützt werden konnten, daß sie jenem edlen Zwecke dienstbar wurden, so war es nicht nur unschädlich, sondern sogar verdienstlich, sie ungehindert fortbestehen zu lassen. (Theol. pol. Traktat. 14, 1.)

Spinoza hat diese, hier nur mit wenigen Worten angedeutete Ansicht in den ersten dreizehn Kapiteln des theologischpolitischen Traktats weitläufig und erschöpfend, mit großem Aufwand von Gelehrsamkeit, Scharfsinn und Wahrheitsliebe ausgeführt und begründet. Dies hier, auch nur in gedrängtester Uebersicht wiederzugeben, würde uns vom eigentlichen Gegenstande dieser Schrift und dieses Abschnittes zuweit abführen. Auch ist Das, was er seiner

Zeit gründlichst beweisen mußte, gegenwärtig durch die Fortschritte der Bibelforschung einer- und der Wissenschaften überhaupt andrerseits bereits Gemeingut aller Denkenden geworden. Deshalb müssen und können wir hier seine höchstinteressanten Forschungen über Wesen, Zweck und Geschichte der Bibel übergehen, und uns begnügen, das Resultat namhaft zu machen, welches er aus diesen Forschungen zieht, um darnach das eigentliche Wesen des Glaubens zu bestimmen.

Wenn wir sagten, — so lautet dieses Relultat — daß die in der Bibel niedergelegten Ansichten nicht alle absolutwahr, so thut Dies dem Werthe der Bibel durchaus keinen Eintrag. Denn sie wollte nicht die Menschen weiser und gelehrter, sondern besser und tugendhafter, sie wollte sie nicht an Erkenntniß, sondern an guten Werken reicher machen. Sie erstrebte nicht Wissen, sondern Gehorsam gegen die Gesetze des Rechts und der Tugend. „Denn wer verkennt, daß beide Testamente weiter nichts sind als die Lehre des Gehorsams, und daß beide keinen andern Zweck haben, als daß die Menschen mit wahrem Herzen gehorchen sollen?“ Moseh suchte nicht die Israeliten durch Vernunft zu überzeugen, sondern durch Vertrag, Eid und Wolthaten zu verbinden, durch Belohnungen zum Gehorsam anzueifern, durch Strafen von Uebertretung abzuschrecken. „Alles Dieses sind Mittel nicht zu Wissenschaften, sondern zum Gehorsam allein. Die evangelische Lehre aber enthält Nichts als den bloßen Glauben, nemlich an Gott glauben und ihn verehren, oder was dasselbe ist: ihm gehorchen.“ (Das. 14, 6 — 8.)

Auch lehrt ja die Schrift an vielen Stellen deutlich, was Jeder thun müsse, um Gott zu gehorchen, daß nemlich das ganze Gesetz lediglich darin bestehe, seinen Nächsten zu lieben, weshalb auch Niemand leugnen kann, daß Derjenige der das Gebot der Nächstenliebe im vollsten Umfange übt, wahrhaftfromm, wer hingegen dawiderhan-

delt, unfromm sei. Ferner bekennt man ja auch allgemein, daß die Schrift nicht für Kundige allein, sondern für alle Menschen von jedem Geschlecht und Alter geschrieben sei. Unmöglich kann von allen Menschen gleiche Erkenntniß und gleiches Wissen, wol aber gleiche Tugend und Frömmigkeit gefordert werden. (Das. 14, 9. 10.)

Die Meinung an sich ist es sonach nicht, worauf die Schrift sieht, sondern auf die That, welche dieser Meinung entquillt. „Es ist also nicht zu glauben, daß Meinungen absolut, ohne Rücksicht auf Handlungen betrachtet, Frömmigkeit oder Gottlosigkeit in sich enthielten. Sondern man muß sagen, daß ein Mensch nur insofern einen frommen oder gottlosen Glauben habe, inwiefern er durch seine Meinungen zum Gehorsam bewogen wird oder daraus die Erlaubniß zur Sünde und zur Widersetzlichkeit herleitet. Wer also dadurch, daß er das Wahre glaubt, ungehorsam wird, der hat in der That einen gottlosen Glauben. Wer hingegen dadurch, daß er etwas Falsches glaubt, gehorsam wird, der hat den frommen Glauben." (Das. 13, 29.)

„Glaube" ist daher nach der angegebenen Grundlage „nichts anders als von Gott Dasjenige zu denken, durch dessen Nichtwissen der Gehorsam gegen Gott aufgehoben würde, und was, wenn dieser Gehorsam aufgestellt wird, nothwendig aufgestellt werden muß." Es folgt aber hieraus, daß der Glaube nicht an sich, sondern nur inbezug auf den Gehorsam seligmachend sei; daß Derjenige, der wahrhaftgehorsam ist, nothwendig den wahren Glauben hat, und sonach nur nach den Werken geurtheilt werden kann, ob Jemand gläubig oder ungläubig sei. Es ergibt sich hieraus ferner, „daß der Glaube nicht sowol wahre als vielmehr fromme Lehrsätze fordere, d. h. solche, welche die Seele zum Gehorsam bewegen." Denn die Schrift verdammt nicht Unwissenheit, sondern Widersetzlichkeit. Nicht durch theoretische Erkenntniß, sondern

durch praktische Frömmigkeit ist „Jeder in Gott und Gott in Jedem." (Das. 14, 13. 14. 21.)

Da also der Glaube eines Jeden, nur inbezug auf Gehorsam oder Widersetzlichkeit und keineswegs inbezug auf Wahrheit oder Irrthum für fromm oder gottlos gehalten werden muß, und kein Mensch daran zweifelt, daß der gemeine Menschenverstand sehr verschieden sei und nicht Alle über Alles übereinstimmend denken, vielmehr eine und dieselbe Meinung auf verschiedene Menschen verschieden einwirkt und dem Einen vielleicht Verachtung einflößt, was dem Andern Ehrfurcht abringt: so folgt hieraus, daß zum universellen Glauben „keine Dogmen gehören, über welche unter rechtschaffenen Männern ein Streit stattfinden kann", sondern nur solche „die der Gehorsam gegen Gott absolut aufstellt und ohne deren Kenntniß der Gehorsam absolut unmöglich ist." Von den übrigen Dogmen aber muß Jeder, da er sich am besten kennt, so für sich denken, wie es ihm, um sich in der Liebe zur Gerechtigkeit zu befestigen, am zweckdienlichsten scheint. (Das. 14, 22. 23.)

Jene allgemeinen Dogmen, die allein Gegenstand des universellen Glaubens sein können, während alles Uebrige dem individuellen Meinen zu überlassen ist, müssen Alle darauf hinauslaufen, „daß es ein höchstes Wesen gebe, das Gerechtigkeit und Liebe liebt und dem Alle, um selig zu sein, zu gehorchen und Dasselbe durch Ausübung der Gerechtigkeit und Nächstenliebe zu verehren verpflichtet sind." (Das. 14, 24.) Spinoza zählt nachdem in sieben Punkten auch die einzelnen Dogmen auf, welche aus diesem obersten Dogma hervorgehen oder eigentlicher: aus denen dieses oberste Dogma bestehe. Es sind Sätze, die den meisten vernünftigern Religionen gemein sind und auch von rationellen Filosofen allgemein zugestanden, wenn sie auch im Munde des Filosofen anders als in dem des Theologen lauten werden. Denn sie sollen nur das Thier im

Menschen zähmen, ihn an sein besseres Ich erinnern, diesem zur Herrschaft verhelfen und ihn vor geistigen und moralischem Verfall wahren.

Alles Uebrige gehört absolut nicht in das Bereich der Religion. Aber auch inbetreff jener Dogmen ist es nur nöthig, daß sie geglaubt werden, weil sonst „der Gehorsam gegen Gott“, d. h. die Moral und Sittlichkeit, aufgehoben würde. Wie sie geglaubt werden, wie der Einzelne sie auffasse und begreife, da der Filosof wol „Gott“, „Belohnung und Strafe“ u. s. w. anders als der Idiot auffaßt, Das thut gar nichts zu der Sache, sobald nur Jeder daraus die Pflicht zum „Gehorsam“ sich herleitet. Ja, wie ehedem der Glaube nach der Fassungskraft und den Meinungen der Profeten und des Volkes jener Zeit angepaßt wurde, so ist auch jetzt Jeder verbunden, jene obersten Dogmen „seiner Auffassung anzupassen und sich dieselben so auszulegen wie es ihm leichter scheint, dieselben ohne irgend einen Zweifel, sondern mit ganzer Beistimmung seines Herzens annehmen zu können, um darnach Gott von ganzer Seele gehorchen zu können.“ (Das. 14, 32. 33.)

5.

Die Religion, ihrem Wesen nach erfaßt, will sonach nur den gerechten und tugendhaften Wandel der Menschen. An Glauben fordert sie nur, daß Alle, wie wol Jeder mit subjektiver Auffassung, Das glauben, mit dessen Leugnung die Tugend und Gerechtigkeit aufgehoben würde. Derjenige ist also religiös und erfüllt die Gesetze Gottes, der Gerechtigkeit und Liebe nach Gottes Befehl übt und das Gottesreich ist jenes, in welchem Gerechtigkeit und Liebe die Kraft eines Rechts und Befehls haben. (Das. 19, 4.)

Wir sahen früher (2, 5.), daß im Naturstande weder Sünde noch Tugend, weder Recht noch Unrecht denk-

bar. Sie existiren wol dem Wesen und Begriffe nach, können aber nicht zur Erscheinung kommen, keine praktische Geltung erlangen. Erst beim Aufgeben des Naturstandes, um in den Gesellschaftsverband einzutreten, — ein Schritt, bei dem alle Individuen ihr im Naturzustande innegehabtes Recht der absolutfreien, wenn auch nur den Trieben folgenden Selbstbestimmung aufgaben und ihr Urtheil dem der Gesammtvernunft, ihr Thun den Anordnungen des vernunftgeleiteten Gesammtwillens unterordneten, — konnten die Begriffe von Recht und Unrecht, Billig und Unbillig, Tugend und Sünde zur wirklichen praktischen Geltung gelangen. Gerechtigkeit und überhaupt alle Aeußerungen der wahren Vernunft, folglich auch die Nächstenliebe, erhalten sonach lediglich nur durch das Recht der gesellschaftvertretenden Regierung die Kraft eines Rechts oder Befehls. Und da wie gesagt das Gottesreich blos in der Rechtskraft der Gerechtigkeit und Liebe oder der wahren Religion besteht, so folgt, daß Religion erst im, bezüglich durch den Staat entstehe. (Das. 19, 8. 9.)

Die Erfahrung zeigt ja Dies zur Genüge, denn welch' hohes Alter man auch den durch das natürliche oder profetische Licht geoffenbarten Wahrheiten vindiziren mag: soviel ist gewiß, daß sie erst im Gesellschaftsleben verwirklicht werden können, daß sie erst durch Jene, welche die Regierung des Staats innehaben, Gesetzeskraft erlangen. Wir können es uns auch nicht anders vorstellen, als daß Gott nur vermittelst Jener über die Menschen herrsche und die menschlichen Angelegenheiten nur durch sie nach Gerechtigkeit und Billigkeit lenke. „Denn nirgend findet man Spuren der göttlichen Gerechtigkeit als da, wo die Gerechten regieren." Wo Dies nicht der Fall, sehen wir, daß den Gerechten wie den Ungerechten, den Reinen wie den Unreinen einerlei Schicksal treffe; was auch Jene, welche glaubten, daß Gott unmittelbar über die Menschen herrsche und die ganze Natur zu ihrem

Nutzen lenke, an der göttlichen Vorsehung zweifeln machte. (Das. 19, 19. 20.)

„Wir schließen also absolut, daß die Religion ... blos durch den Beschluß Derer, die das Herrscherrecht innehaben, Gesetzeskraft erhalte, und daß Gott nur durch Diejenigen, welche die Regierung in Händen haben, ein besonderes Reich unter den Menschen habe.“ Zeigen aber Vernunft und Erfahrung, daß die Religion erst im und durch den Staat erstehen könne, so wird Diesem Niemand das Recht absprechen, auch ihr Ausleger zu sein. Es ist Dies auch unumgänglich nöthig. Denn wie die Religion erst im Staate entstehen kann, so kann auch nur durch den Staat die Erfüllung ihrer Bestimmung ermöglicht und dadurch ihr Bestehen gesichert werden. (Das. 19, 17. 21.)

Es ist gewiß, daß Pietät (Treue) gegen das Vaterland die höchste ist, die man beweisen kann. Denn wird der Staat angetastet, so stürzen alle Stützen der Gesellschaft, mit ihr auch Tugend und Recht, um der Leidenschaft und Zügellosigkeit Raum zu geben. Die Treue gegen den Staat muß also jeder andern vorgehen, weil sie die Grundbedingung aller ist und mit ihr auch jede andre aufgehoben würde. Es folgt hieraus, daß man seinem Nächsten Nichts erzeugen kann, das brav ist, wenn für den ganzen Staat Schaden daraus erfolgt, und man hingegen nichts Schlechtes gegen ihn begehen könne, das nicht brav genannt werden muß, wenn es wegen der Erhaltung des Staats geschieht. Es ist z. B. brav — Spinoza hat hier offenbar die demuthsvolle Lehre des Evangeliums (Matth. 5, 40. Luc. 6, 29.) im Auge — Dem, der mir den Mantel nehmen will, auch den Rock zu geben. Wo es aber ausgesprochen ist, daß Dies der Erhaltung des gesammten Staates höchst gefährlich sei, da ist es im Gegentheil brav, ihn vor Gericht zu ziehen, wenn er auch zur

härtesten Strafe verurtheilt werden sollte. Und Demjenigen, den der Staat zum Tode verurtheilt, darf Niemand Hilfe leisten, wie sehr die Menschlichkeit auch die Unterstützung des Unglücklichen heischen möge. (Das. 19, 22. 23.)

Wir sehen sonach, daß „das Volkswol das höchste Gesetz ist, nach welchem sich alle Dinge, sowol menschliche als göttliche, richten müssen." Da es aber nur der Regierung zusteht, zu bestimmen, was zum Wol des Volkes und zur Sicherheit des Reiches nothwendig ist und das Nöthige anzuordnen, so folgt, daß auch nur sie bestimmen kann, in welcher Weise Jeder Gott gehorchen, d. h. Recht und Tugend üben soll. In dieser Weise sagen wir, daß die höchsten Gewalten die Ausleger der Religion sind, ferner, daß Niemand Gott recht gehorchen kann, wenn er die Ausübung der frommen Gesinnung, zu welcher Jeder verpflichtet ist, nicht dem Wole und den Forderungen des Staates gemäß einrichtet. (Das. 19, 24—27.)

Erfüllt nach dem Bisherigen die Religion nur dann ihre Aufgabe, wenn sie den Anforderungen des Staates entspricht, so versteht es sich von selbst, daß dieser das Recht und die Pflicht hat, dafür zu sorgen: daß auch die Mittel, durch welche die Religiosität geweckt, genährt und erhalten werden soll, ihrem Zwecke wahrhaft entsprechen und wirklich jene Religion und keine andre fördern. Wir könnten daher nicht zweifeln, daß die Verwaltung der geistlichen Angelegenheiten nur in das Bereich der höchsten Macht gehöre, daß Niemand anders als durch ihre Autorität oder Bewilligung das Recht und die Macht hat, sie zu verwalten, ihre Diener zu wählen, die Grundsätze der Kirche und ihre Lehren zu bestimmen und festzusetzen, über Sitten und Handlungen der Frömmigkeit zu urtheilen, Jemanden zu exkommuniziren oder in die Kirche aufzunehmen, noch auch die Armenpflege in Händen zu haben. (Das. 19, 39.)

Und wie der Staat einerseits hiezu berechtigt, so

ist er auch andrerseits um seiner Selbsterhaltung willen verpflichtet, von diesem Rechte vollen Gebrauch zu machen. Man weiß, wie viel das Recht und die Autorität in geistlichen Dingen beim Volke gilt, wie viel von Dem abhängt, der diese Autorität innehat und daß Niemand leichter als er die Gemüther lenken und beherrschen kann. Steht diese Autorität selbstständig dem Staate gegenüber, so ist die höchste Gewalt zwischen ihm und ihr getheilt; ja noch mehr als Das, denn bei der Herrschaft der Geistlichkeit über die Gemüther wird die Regierung Nichts vermögen, wenn die geistliche Autorität dagegen sein wird. Die Geschichte aller Jahrhunderte hat hievon Beispiele genug geliefert, namentlich das Pabstthum. Denn weil die Autorität in geistlichen Dingen dem römischen Hohenpriester absolut eingeräumt wurde, bekam er allmälig die Könige unter seine Gewalt, bis er er endlich den höchsten Gipfel der Macht erstieg. Und was auch hernach die Monarchen, und besonders die deutschen Kaiser versuchten um auch nur einigermaßen seine Autorität zu verringern: es half Nichts, sondern im Gegentheil, sie vermehrten sie eben dadurch nur in vieler Beziehung. (Das. 19, 40—43.)

Vielleicht frägt aber Jemand: Wer wird denn, wenn die Regierung gottlos sein sollte, die Religion rechtmäßig vertreten? Den fragen wir wieder: Und wenn die Geistlichen, die doch auch nur Menschen, gottlos sind? Wer wird dann die Religion rechtmäßig vertreten? Das ist aber gewiß, daß eine schlechte Regierung, ob sie nun das Recht über geistliche Dinge auch besitze oder nicht, Alles, Heiliges wie Weltliches, in's Verderben stürze; aber noch sichrer und schneller erfolgt das Verderben, und erfolgt auch unter der besten Regierung, „wenn Privatpersonen in aufrührerischer Weise das göttliche Recht vertreten wollen", d. h. wenn der Kirche absolute Unabhängigkeit eingeräumt wird. Das Uebel wird dadurch nur vermehrt statt vermindert. Die Regierung wird gewiß mit der ihr entgegen-

stehenden Macht kämpfen und das sonst nur mögliche Uebel wird dadurch wirklich und nothwendig. (Das. 19, 46. 47. 48.)

Spinoza weist auch nach, „wie gräßlich sich Jene betrügen, die zur Begründung dieser aufrührerischen Meinung den Hohenpriester der Ebräer zum Beispiel nehmen", der absolute Autorität in geistlichen Dingen genossen haben solle. Wir haben schon früher (3, 6) bei Darstellung der mosaischen Verfassung gesehen, wie unrichtig diese Behauptung, daß vielmehr der ebräische Hohepriester dem weltlichen Regenten ganz untergeordnet war. Nur wenn und wieweit ihm Dieser Machtvollkommenheit einräumte, konnte er sie üben. Wir sehen auch, daß die Könige, namentlich David und Salomo, ganz selbstständig über die geistlichen Angelegenheiten und die Geistlichen verfügten. Wenn die Hohenpriester im zweiten Tempel volle Unabhängigkeit genossen, so war es auch, weil auch das Zepter der weltlichen Herrschaft in ihren Händen war. Die Geistlichen als solche blieben aber wenigstens gesetzlich, wenn auch nicht thatsächlich, immer der weltlichen Macht untergeordnet. (Das. 19, 35—38. 55—60.)

Wie kömmt es aber, daß in der christlichen Kirche immer über dieses Recht gestritten wurde, daß die höchsten Staatsgewalten dies ihr gutes Recht nie ohne Streit, ja oft nur mit großer Gefahr erringen konnten? Es findet Dies seine genügende Erklärung in der Entstehungsgeschichte des Christenthums. Es war nicht wie andere Religionen von einer Regierung sondern von Privatleuten eingeführt worden, welche gegen den Willen der betreffenden Regierungen lange Zeit hindurch Privatversammlungen hielten, geistliche Aemter besetzten, die Verwaltung führten und Alles allein anordneten und beschlossen, ohne sich um die Regierung irgendwie zu kümmern. Als die Religion später in das Reich eingeführt wurde, mußten die Kaiser sich von den Geistlichen in derselben unterrichten lassen und so

konnten Letztere es leicht erlangen, als Interpreten und Lehrer und zudem als Hirten der Kirche und gleichsam als Gottes Stellvertreter eingesetzt zu werden. Durch Einführung des Zölibats einerseits, andrerseits dadurch, daß sie die Dogmen der Religion zu einer solchen Zahl vermehrten, daß sie ein lebenslanges Studium erforderten, verhinderten es die Geistlichen geschickt, daß die Könige die geistliche Autorität nicht an sich rissen. (Das. 19, 50. 54.) Daß Letztere oft Grund hatten, Dies zu beklagen, haben wir bereits erwähnt. Und jedesfalls hat die Autonomie der katholischen Geistlichkeit nicht nur Jahrhunderte hindurch ungeheuerviel Elend und Verwirrung über die Völker gebracht, sondern der katholischen Kirche selbst bedeutend geschadet. Innerlich wie äußerlich. Sie führte innere Verderbniß herbei, indem sie die Nachfolger der armen Apostel in reiche Kirchenfürsten umschuf. Sie führte den äußern Verfall herbei, indem sie allein es war, welche der Volkssache der Reformation die Mitwirkung gekrönter Häupter und dadurch den Sieg verschaffte. ...

„Wir mögen also auf die Wahrheit der Sache, oder auf die Sicherheit des Staats oder endlich auf das Gedeihen der Frömmigkeit sehen, so sind wir genöthigt, anzunehmen, daß auch das göttliche Recht oder das Recht in geistlichen Dingen absolut von dem Willen der höchsten Staatsgewalten abhänge und daß sie die Ausleger und Vertreter desselben sind." (Das. 19, 49.) —



